

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Jan F r e i

Problém transcendence u Jana Patočky

The Problem of Transcendence in Jan Patočka

Disertační práce

vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

2014

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Tato práce vznikla

za vedení Prof. PhDr. Pavla Kouby;
z největší části v Archivu Jana Patočky;
za trpělivé podpory mé rodiny.

Všem patří můj srdečný dík.

OBSAH

ÚVOD	6
1. Téma a celkový rozvrh této práce	6
2. Exemplifikace a zpřesnění postupu:	
Patočkův <i>Přirozený svět jako filosofický problém</i>	8
a) Transcendence ve svém „odkud“	8
b) Transcendence ve svém „kam“	11
c) Transcendence ve svém „jak“	14
d) Shrnutí a výhled	16
 I. TEXTY Z TRICÁTÝCH LET	18
1. <i>Duch a dvě základní vrstvy intencionality</i>	18
2. <i>Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie</i>	22
a) Schopnost poznat svět	22
b) Konečnost, aktivita, nutnost	23
c) Překročení světa	25
Metodologický exkurs: filosofická zkušenost a její artikulace	25
3. <i>Existuje definitivní kánon filosofického života?</i>	29
a) Důsledek transcendence: celkovost života	29
b) Poznání existence	31
c) Znepokojení	32
4. <i>Životní rovnováha a životní amplituda</i>	33
a) Enkláva	33
b) Amplituda	35
c) Realizace <i>chórismu</i>	35
d) Znepokojení, uchvácenost, fascinace	37
 II. SYSTEMATICKÉ TEXTY Z DOBY DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY	40
1. <i>Nitro a duch</i>	40
a) Nezpředmětnitelnost nitra	41
b) Vážnost, neklid, napětí	43
2. <i>O dvojím způsobu filosofování</i>	46
a) Zařazení člověka	46
b) Svoboda	48
3. <i>Studie k pojmu světa</i>	50
a) Svět a jeho dimenze	51
b) Trojí možný přístup	52
c) Život	53
d) Pozitivita a negativita; aktivita a pasivita	57
 III. VĚČNOST A DĚJINNOST A NEGATIVNÍ PLATONISMUS	61
1. <i>Věčnost a dějinnost</i>	61
a) Transcendence obecně: pouhá předmětnost a pravá skutečnost	61
b) Přesunutí positivity. „Místo“ transcendence	63
c) Transcendence konkrétně: lidské dobré	65
d) Transcendence konkrétně: bytí a zjevnost	67
e) Mimo alternativy	69
2. <i>Negativní platonismus</i>	70
a) Zkušenost svobody	72

b) Celkovost	74
c) Idea	75
d) Idea a předmětnost	77
e) Metafyzika. Úpadek a obrat	79
IV. TEXTY O POHYBU LIDSKÉ EXISTENCE	81
1. <i>Co je existence?</i>	81
a) Úrovně života; sebeztracenost a sebehledání	81
b) Eventuální sebenalézání	82
c) Obrat	83
Exkurs: Ohlédnutí	85
d) Druzí	86
2. <i>Přirozený svět a fenomenologie</i>	87
a) Předmět a druhý člověk	87
b) Boj	88
c) Odevzdání	89
d) Absolutní ohrožení	89
e) Pravý život a svoboda druhého	90
f) Budoucnost	91
3. <i>Tělo, společenství, jazyk, svět</i>	92
a) Integrace konečnosti	92
b) Znovu eventuální sebenalézání: rozptýlenost a sebeuzavření	93
4. <i>Druhý kacířský esej</i>	94
V. TEXTY ZE SEDMDESÁTÝCH LET	96
1. <i>Kacířské eseje</i>	96
a) Úpadek a vzmach	96
b) Drama duše	98
c) Problematický celkový smysl	100
d) Hledaný smysl a smysl v hledání	102
2. <i>Přednáška o nebezpečí technizace a semináře o Evropě</i>	103
a) Objednávka a absolutní ohrožení	103
b) Priorita přežití a oběť	105
c) Negace	105
d) Diskontinuita	107
ZÁVĚR	109
1. <i>Rekapitulace</i>	109
2. <i>Polarity</i>	112
a) Aktivita a pasivita	112
b) Pozitivita a negativita: afirmace a negace	113
c) Vyváženost	114
d) Nedefinovaná třetí pozice	114
3. <i>Tři možnosti selhání transcendence</i>	115
Použitá literatura	118
Abstrakt	122
Abstract	122

ÚVOD

1. Téma a celkový rozvrh této práce

Výraz *transcendence* a výrazy z něj odvozené se u Patočky vyskytují poměrně zřídka, o něco častěji jeho české ekvivalenty; bylo však ukázáno – a touto prací to chceme z určitého úhlu pohledu ukázat znovu – že *problém* transcendence je ve více či méně odlišných podobách přítomen ve *všech* etapách Patočkovy myslitelské cesty, ba bylo v něm dokonce shledáváno samo jádro Patočkova myšlení.¹ Tento problém kromě toho souvisí s jedním ze základních témat Patočkova filosofického díla, tématem pravého lidského bytí,² na něž se sice tato práce nebude výslovně soustředit, které však nechce ani zcela ztratit ze zřetele.

Co se transcendencí míní, se musí ukázat až v průběhu práce; neboť konkrétní chápání transcendence, odpověď na otázku, v čem vlastně spočívá, se v průběhu Patočkova filosofického vývoje proměňuje. Chceme-li zmapovat sled *různých* pojetí transcendence, s nimiž se u Patočky setkáváme, nemůžeme jim předem imputovat *jednu* interpretaci.

Nemáme-li tedy předjímat jedno konkrétní pojetí transcendence dříve, než projdeme její různé podoby v Patočkově díle, a nemůžeme-li se na druhé straně obejít bez určitého výchozího pojmu, musíme vyjít ze zcela formálního výměru. Transcendenci lze nejobecněji definovat jako překračování,³ jehož momenty tedy nutně jsou 1) úkon překračování sám, 2) to, k čemu se překročení koná, a 3) to, co se překračuje.⁴ Předběžné studium Patočkových textů přitom ukázalo, že takto vymezenou transcendenci v nich lze nejsoustavněji sledovat jakožto úkon *jednotlivého člověka*.

Tato práce tedy v Patočkových textech hledá výpovědi o jednání vymezeném těmito momenty. Vybírá k tomu texty, které se v tomto ohledu ukazují jako zvlášť relevantní, na některé další odkazuje v poznámkách; drží se přitom – byť ne zcela důsledně – chronologie jejich vzniku. I v rámci jednotlivých textů (zejména delších a komplexnějších) se pak soustředí na to, co se přímo týká jejího tématu; někdy to jistě znamená vytrhnout výpovědi z některých kontextů,

¹ Za „živoucí střed Patočkova myšlení“ pokládá problém transcendence Veselý, *Mýtus*, str. 14 (váháme ovšem *ztotožnit* jej s problémem pravého lidského bytí, jakkoli těsně souvisejícím). Tezi o přítomnosti problému transcendence ve všech etapách Patočkova myšlení autor přítomné práce zkusmo a tápavě načrtl v krátkém článku *Opfer und Hingabe*. (K citačnímu úzu: Patočkovy texty budeme uvádět názvem, případně zkráceným, ostatní literaturu jménem autora a názvem, případně rovněž zkráceným. Práce, od jejichž autorů žádné další texty necitujeme, budeme uvádět pouze jménem autora. Úplné bibliografické údaje viz v seznamu literatury. Autor by se při této příležitosti čtenáři rád omluvil, že některá Patočkova díla, přístupná dnes v Sebraných spisech, cituje ze starších vydání, která při přípravě této práce používal. Časová tíseň mu nedovolila odkazy upravit tak, jak by bylo třeba.)

² Cajthaml, str. 16. Diskuse o tom, co jsou konstanty Patočkovy filosofie (a zda vůbec existují), je shrnuta tamtéž na str. 13-16, podrobně k tomu Moural.

³ Transcendenci se bude v této práci mluvit vždy *transcendování*, tedy *úkon* transcendence, *proces*, při němž či jímž se transcenduje. Pro označení toho, *k čemu* transcendence míří, budeme podle kontextu používat různé jiné výrazy.

⁴ V podstatě se držíme definice, kterou podává M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, str. 17 – s tím rozdílem, že Heidegger jako první moment uvádí *jsoucno*, které překračování vykonává (tedy *pobyt*). Výklad člověka jakožto transcendujícího je však z největší části proveden výkladem obou zbývajících momentů; je naproti tomu třeba sledovat, *v čem* samotný úkon transcendence spočívá. Sám Heidegger v jiné definici (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, str. 204) uvádí *konání* jako jeden z tří podstatných momentů transcendence (zbývajících dvěma jsou vztah od...k... a překračovaná hranice). Opět jinak viz též, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 423nn.

do nichž je Patočka zasadil, a občas oddělit, co je u Patočky spojeno, a spojit, co je odděleno. Děje se tak vždy s ohledem na to, aby se co nejzřetelněji ukázal problém, o který jde; tato práce předpokládá a snad i ukazuje, že v takovém případě dávají Patočkovy formulace i po naznačených operacích dobrý smysl.

Čtenáři bezpochyby neujde, že se práce v míře až povážlivě malé vyrovnává s dnes již velmi rozsáhlou sekundární literaturou. Důvodem je zde především skutečnost, že východisko a záměry tohoto pokusu se liší od východisek a záměrů většiny ostatního bádání. Autor si neklade za cíl ukázat, jak Patočka v souvislosti s problémem transcendence přebíral a modifikoval témata a metody svých učitelů nebo dokonce provést širší ideovědeckou kontextualizaci problému,⁵ ani podrobně analyzovat a domýšlet některý z velkých myšlenkových komplexů, které Patočka v určitých etapách svého myšlení s problémem transcendence spojoval (životní pohyby, zjevování samo, technika aj.). Klade si jedinou otázku: *co se lze z Patočkových textů naučit o úkonu transcendence*, jak byl před chvílí nastíněn? Za tím účelem sleduje vybrané texty, které Patočka vytvořil v průběhu téměř celého svého filosofického vývoje, a skrze rozmanitost Patočkových formulací se snaží zahlédnout *jednu* základní strukturu.

Chce se přitom dotazovat pouze Patočkových textů a pouze na tento věčný problém. Rezignuje vědomě zejména na snahu rekonstruovat *fenomenologický* kontext Patočkových pojmů a postupů, v pracích o Patočkově z pochopitelných důvodů obvyklou; nedomnívá se totiž, že by v této věci mohl co podstatného přidat k již podaným zjištěním. Samozřejmě nepropadá iluzi, že tímto postupem získá přístup k „ryzímu“ Patočkovým výpovědím nebo k jejich „očistěnému“ významu; je si plně vědom, že jeho pokus je interpretace podnikaná z určité kontingentní pozice (ovlivněné – nakolik je s to to sám posoudit – z obecně známých filosofů zejména Karlem Jaspersem, z koncepcí méně známých pak filosofií vědomí, kterou v několika pozdních studiích rozvrhl Eric Voegelin, jinak spíše politický filosof a historik myšlení). Má nicméně za to a chce ukázat, že má cenu číst Patočku i v tomto snad poněkud netypickém kontextu. Není ostatně první, kdo něco podobného podniká.⁶

Odhlíží také – po jistém váhání a s vědomím riskantnosti tohoto kroku – od bezprostředních ideovědeckých kontextů Patočkových textů;⁷ doufá, že tím zřetelněji vystoupí „dlouhé“ linie procházející celým Patočkovým vývojem i švy v nich.

Původním záměrem bylo postupovat v následujících pěti částech co možná referativně a držet se co nejvěrněji sledovaných textů, a teprve v závěru se pokusit postihnout takto zmapovanou látku jedním shrnujícím pohledem, podrobit ji interpretaci a položit kritické otázky. Během příprav se ale ukázalo, že by se tím práce rozlomila na málo plodnou zdánlivě neutrální rekapitulaci na straně jedné a interpretaci odtrženou od textové základny na straně druhé, a proto nyní chceme naopak od samého začátku „nutit“ texty vypovídat o zvoleném tématu. Tím bude, jak věříme, od začátku zřetelněji vystupovat problém, o nějž jde. Zároveň se i to porozumění transcendenci, jímž je tato práce nesena a jež by v původním rozvrhu

⁵ jakou pro většinu Patočkova díla provedl Karfík, *Unendlichwerden*, nebo o jakou usiluje Derrida, když v pátém z *Kacířských esejů* spatřuje reontologizaci Heideggerem de-ontologizovaných křesťanských motivů.

⁶ Tak čte Hladký Patočkovy texty o péči o duši v kontextu filosofie Hadotovy a Foucaultovy, Cajthaml podává svou interpretaci Patočky z pozice inspirované D. v. Hildebrandem a J. Seifertem.

⁷ Např. u *Věčnosti a dějinnosti* od polemik kolem Rádlovy *Útěchy z filosofie*, jíž je Patočkův text (a s ním různé související další Patočkovy texty) součástí, jak podrobně ukázal Karfík, *Věčnost a dějinnost*.

zřejmě muselo být – ať v úvodu, ať v závěru – ex abrupto dekretováno, bude nyní muset od začátku osvědčovat v dialogu a konfrontaci s Patočkovými texty.

Na několika místech se ukázalo vhodné odkázat na konkrétní pasáž v díle výše zmíněných nebo jiných myslitelů – avšak Patočka zde nemá být konfrontován s dalšími filozofy; autor zůstává u pokusu porozumět Patočkovým textům samotným, samozřejmě s oporou v díle řady autorů, ale na vlastní odpovědnost a riziko.

2. Exemplifikace a zpřesnění postupu: Patočkův *Přirozený svět jako filosofický problém*

Na jednom „vzorovém“ textu nejprve prozkoumáme tři momenty transcendence odděleně. Tímto textem bude Patočkova habilitační práce *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936), která, jak se domníváme, mezi Patočkovými pracemi jako první ukazuje sledovaný problém v potřebné šíři.

Momenty transcendence přitom budeme sledovat v opačném pořadí, než v jakém jsme je na začátku uvedli. Je totiž vhodné pojednat nejprve to, *co* se překračuje: jednak proto, že je to ze všech tří momentů to nejbližší a nejznámější, jednak proto, že výklad o transcendenci se snad ničím nepřipraví o přesvědčivost tak spolehlivě jako nejasností o tom, *nad co* se vlastně v transcendenci vykračuje, co je *imanencí*, vůči níž se vymezuje.

Budeme tedy hledat nejprve různá pojetí překračovaného (a), poté různá pojetí onoho „k čemu“ (b), nakonec pak různá pojetí toho, v čem konkrétně úkon či událost transcendence spočívá (c).

a) Transcendence ve svém „odkud“

Výklad tedy začínáme u toho, *co* se při výkonu transcendence překračuje. Jak je v Patočkově habilitačním spisu toto překračované chápáno?

Pohyb překračování je zde tematizován zprvu při analýze setkávání člověka s věcmi jeho okolí. Je svědectvím Heideggerova vlivu na Patočkovu tehdejší pozici, jinak ovlivněnou zejména Husserlovou transcendentální fenomenologií, že toto setkávání nemá primárně povahu v zásadě nezaujatého smyslového vnímání, nýbrž naší *odkázanosti* na věci a našeho *zájmu* o ně, který opět souvisí s naším *jednáním*.⁸ Tyto věci jako jednotlivé jsou vždy již zasazeny – a tedy člověkem, který se s nimi setkává, vždy již poznáním i praktickým zacházením překročeny – do souvislostí daných jejich prostorovým umístěním a jejich trváním v čase (což např. člověku umožňuje se od nich odvracet a znovu k nim vracet), a právě tak k souvislostem původů, účelů atd.⁹

(Na samém začátku zkoumání se zde ukazuje, že prostorovou metaforu *překračování* je nutno chápat širěji než jen v přísně doslovném významu; tedy nejen jako krok, který za něčím, co překročil, pokračuje týmž směrem, ale také ve smyslu „širšího záběru“, než jaký je

⁸ „Věci ... jsou původně zpozorovatelnosti na cestách našich zájmů a jimi vedeného jednání.“ *Přirozený svět*, str. 83. „Na věcech vnímáme koneckonců to, jaké možnosti našich akcí představují, co nám umožňují a znemožňují, jak odpovídají ... našim ... potřebám.“ Tamtéž, str. 102.

⁹ Tamtéž, str. 83.

cíleně intendován. Věci jsou nejen vždy již překročeny např. ke svým budoucím možnostem, ale také vždy již zahrnuty do svého prostorového okolí.¹⁰⁾

Tím, co zde pohyb transcendence překračuje, jsou tedy *jednotlivé věci*, jak se s nimi setkáváme vedeni svými potřebami a zájmy.

Náš styk s jednotlivými věcmi však není tímto překračováním jen vždy doprovázen; je teprve jím vůbec *umožněn*. Patočka v podrobné fenomenologické analýze ukazuje, jak se věci *jakožto věci* v našem vědomí konstituují teprve díky našemu časovému vědomí (které aktuální stav věcí vždy již překročilo ke stavům už nebo ještě neaktuálním) a díky našim kinestézím (v prostoru kolem nich).¹¹ Setkání s jednotlivým jakožto jednotlivým tak vždy znamená „návrat“ z původního překročení, „zúžení“ původního širšího pole.

Toto překračování a vždy již překročení jednotlivého předpokládá základní spontaneitu, *svobodu* jakožto ne-vázanost, ne-určenost tím, co je aktuálně dáno, jako „možnost tvorby, nebo aspoň volby“. ¹² Proto je vposledku „svoboda ... sám základ, na němž se buduje ... poměr [člověka] k univerzu jsoucího.“¹³ Nejde přitom jen o ne-vázanost tím, co je aktuálně dáno *vnějším* smyslem: tato svoboda je také rozdíl „mezi subjektem a jeho vlastními tendencemi“, ¹⁴ tj. schopnost člověka zaujmout odstup např. od cílů diktovaných jeho tělesností, schopnost uvědomovat si je či jednat proti nim.

Z této svobody pak nakonec vyrůstá také *jazyk*, který pak tuto svobodu, odstup od aktuálně daných věcí, dále a účinněji umožňuje: pomocí „značek“ nahrazujících věci umožňuje vyjadřovat a sdělovat to, co je aktuálně nepřítomné (smyslově neprezentované), a to v zásadě bez ohledu na aktuálně přítomné.¹⁵

Tím ovšem vstoupilo do hry překračování v poněkud odlišném smyslu: překračování ne jednotlivých věcí k souvislostem, v nichž jsou zasazeny a v nichž jim rozumíme, ale překročení výlučné *vazby*¹⁶ na přítomné, aktuálně smyslově prezentované (což nemusí být jednotlivá věc), překročení, které umožňuje svobodný obrat k nepřítomnému (jež s přítomným nemusí nijak souviset).

Je zjevné, že tematizací tohoto problému vlastně vykračujeme za hranici tématu zkoumání, jak ji vytyčila definice použitá v úvodu (zde se dostáváme k oné rozmanitosti procesů, které lze zahrnout pod záhlaví „transcendence“). Tam byla transcendence charakterizována (kromě ostatních dvou momentů) tím, co je v ní *překračováno*; zde však jde spíše o to, odkud se vykračuje, o výchozí bod. Transcendenci pak znázorňuje metafora ne tak *pokračování*, *prodloužení* pohybu (resp. rozšíření záběru), jímž vykračujeme ke jsoucnům, která máme dána „před“ sebou, např. ve smyslovém vnímání – ale spíše jeho obratu, změny směru, který pak už není těmito jsoucný určen.

Přesto je dobré tento problém sledovat. Zprvu samozřejmě už proto, že je obecně třeba nezužovat předčasně pole zkoumání, aby nějaká důležitá souvislost nezůstala mimo ně; kromě

¹⁰ Podobně je tomu ostatně i v Heideggerově pojednání *Vom Wesen des Grundes*, z něhož jsme zde převzali obecnou definici transcendence.

¹¹ *Přirozený svět*, str. 101-116.

¹² Tamtéž, str. 138

¹³ Tamtéž, str. 138

¹⁴ Tamtéž, Praha 1992, str. 141

¹⁵ Tamtéž, str. 138n. Viz také celou čtvrtou, filosofii jazyka věnovanou část tohoto spisu, str. 124-161.

¹⁶ „Vazba na přítomné“ zde znamená zhruba to, že vědomí nemůže mít za obsah nic než toto přítomné.

toho se však právě zde přibližujeme k Patočkově ústřední otázce (již tato práce nechce ztratit ze zřetele) – k otázce pravého lidského bytí, které je rozdílné od bytí pouze daného a které je nutno získat jistým vědomým a záměrným obratem. Sám Patočka také právě v této souvislosti říká, že se tu „svobodná osoba povznáší nad to, co je jí bezprostředně přítomno nebo ji bezprostředně určuje“, tematizuje tedy tento rozdíl pravého lidského bytí („svobodná osoba“) a bytí pouze daného („co bezprostředně určuje“).¹⁷

V Patočkově habilitační práci však přichází ke slovu transcendence ještě v dalším, jinak a výrazněji odlišném smyslu. Obojí transcendence, s níž jsme se dosud setkali (jako překračování v poměrně doslovném významu a jako obrat), spočívá na základní svobodě, spontaneitě, na schopnosti odstupu, tvorby či volby – v obojím případě však také jde o svobodu takřkajíc nutnou, o svobodu, jež je dána naším ustrojením jakožto konečných, tělesných, živých a poznávajících bytostí. Časové vědomí, kinesteze a řeč – elementární projevy této svobody – jsou něčím, co člověk za normálních okolností nemůže nemít; na tom nic nemění fakt, že osvojení řeči dítětem podle Patočky předpokládá *vědomou* snahu zmocnit se světa.¹⁸

Kromě toho tu však vidíme transcendenci jako akt rozhodnutí, jako cílené rozšíření nebo přesun pozornosti, jehož realizace z povahy lidské bytosti nutně nevyplývá (byť je jí umožňován), a který je tedy také možno *nevykonat*.¹⁹ Tato transcendence nemusí překračovat jednotlivé věci (ty už byly překročeny prvním typem transcendence, zejména kinestézí) ani svázanost tím, co je aktuálně smyslově přítomné (i ta už byla takto překonána, zejména časovým vědomím, a navíc druhým typem transcendence, projevujícím se v řeči). Co tedy překračuje, či přesněji odkud vykračuje?

Patočka její výchozí bod označuje jako „přemýšlení *sensus communis*“, které blíže charakterizuje jako výlučné zaujetí „jednotlivými věcmi a jejich vlastní objektivní strukturou“. ²⁰ Z kontextu se zdá být jasné, že tím, co má být transcendováno, je takové chápání věcí, které za pravou skutečnost pokládá věci 1) *jako jednotlivé*, tj. vylomené z „původních“ souvislostí, a 2) jako jsoucí objektivně, tj. *nezávisle na nás* (přesněji: závisle jen na neměnných strukturách našeho vnímání a myšlení. Pro naše zkoumání bude důležitý zejména tento druhý bod). Patočka totiž jako opozici, *k níž* je třeba vykročit či přejít, uvádí *naše bytí na světě*;²¹ jde tedy zřejmě o pohyb vycházející od věcí chápaných jakoby „bez člověka“ a směřující ke světu jakožto světu lidskému.

Lépe řečeno: tím, k čemu se přechází, je *tematické uvědomění* našeho bytí na světě; explicitní vědění o souvislostech, do nichž vnímání věcí a zacházení s nimi vykračuje vždy, i bez našeho vědomí. Stavem, *z něž* se zde vykračuje, proto musí být *nevědomost* o těchto souvislostech; v Patočkově popisu stav, kdy jsou zakryty právě naznačeným chápáním věcí.²²

Jak tento pohyb konkrétně probíhá, Patočka v *rámcí* svého výkladu takřka netematizuje (vlastně jen v krátké pasáži citované v předminulém odstavci), celá jeho

¹⁷ *Přirozený svět*, str. 11. Všimněme si zde výrazu „povznášení“, tedy takřka ekvivalentu výrazu *transcendence*.

¹⁸ Tamtéž, str. 143; viz také tamtéž, str. 11. Více k tomu zde v oddílu c) této kapitoly.

¹⁹ Autor této práce nedávno přítomnost takovéto transcendence v Patočkově habilitační práci takřka popřel (Frei, *Přirozený svět*, str. 75n.). Touto prací by chtěl svá tehdejší tvrzení na toto téma opravit.

²⁰ *Přirozený svět*, str. 85.

²¹ Podrobněji se k tomu vrátíme v oddílu b).

²² *Přirozený svět*, str. 85.

habilitační práce je však jeho *příkladem*. Vychází právě z onoho „odlidsťeného“ chápání věcí, jaké převládá v přírodních vědách a jaké tíhne k vytváření „světa vědy“, v němž nakonec člověk i sám sebe chápe jako věc určenou jinými věcmi a abdikuje ze své svobody a zodpovědnosti,²³ a obrací pozornost k lidskému světu, v němž se teprve objektivní struktura věcí konstituuje.²⁴

b) Transcendence ve svém „kam“

Po výkladu o tom, *co* se v těch pojetích transcendence, která nacházíme v Patočkově habilitační práci, překračuje, můžeme nyní začít sledovat, *kam* v těchto pojetích pohyb transcendence míří.

Při sledování toho, co je zde v pohybu transcendence tím *překračovaným*, jsme viděli, že jde o jednotlivé věci, které jsou při našem setkání s nimi vždy již překročeny k širším souvislostem. Jelikož je nyní možné mezi těmito souvislostmi přecházet, opouštět je a opět se k nim vracet, tvoří nakonec souvislost jedinou. Ta je zde, i když si jí výslovně nevšímáme; je neustále přítomná a působí: umožňuje chápat různé fáze např. životního procesu jako patřící do jednoho celku, přecházet od jedné věci k jiné a zpět (ať už fakticky v prostoru, nebo jen přesouváním pozornosti), a tím také umožňuje tyto věci odlišit od snů a obrazů fantazie.²⁵

Řečeno technickým fenomenologickým slovníkem: teze jednotlivé věci „předpokládá nevyslovenou, předběžnou „víru“ v schéma normálního průběhu zkušenosti o věcech daného typu ... výslovná jednotlivá víra v jednotlivé jsoucno je možná jen na bázi jakési generální víry v celek“.²⁶ Všechny jednotlivé teze je možné modifikovat (zkusmo popřít) jen za podmínky, že popřenou tezi nahradí jiná jednotlivá teze; celek sám takto zpochybnit nelze.²⁷

Tuto celkovou souvislost, která umožňuje chápat soubor jsoucích věcí jako jednotnou skutečnost, která tedy tímto způsobem „obsahuje možnost univerza“ (a je tedy od univerza věcí odlišná²⁸), zde Patočka nazývá *svět*.²⁹

Viděli jsme, že důležitým rysem světa v tomto smyslu je jeho skrytá, avšak „působící“ přítomnost v našem styku s jednotlivými věcmi. Patočka zde však neříká jen, že svět jakožto celková souvislost je zde a působí, i když *aktuálně* není tematizován; naznačuje dále, že „pro přemýšlení *sensus communis*“ – což v souvislosti Patočkova výkladu znamená pro pohled zaměřený na věci v jejich objektivních rysech – je těmito věcmi *zpravidla* zakryt,³⁰ ba že je *zásadně* ne-předmětný, neuchopitelný jako jednotlivá věc.³¹ Výraz svět neoznačuje žádný předmět: zaprvé proto, že je dán vždy jen v horizontové intencionalitě, jako horizont, který se *jakožto horizont* nemůže nikdy stát centrem, na které by se pozornost mohla jako na jednotlivý předmět zaměřit. Zadrhé pak proto, že uchopit něco jako předmět znamená

²³ Srv. tamtéž, str. 19. Později Patočka napíše: „... lhostejná filosofie... vytváří lhostejný svět, který opět vytváří lhostejné, životu odcizené a vnitřně mrtvé lidi“ (*Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání*, str. 717).

²⁴ Podobně charakterizuje Patočkovu knihu Cajthaml, str. 17n.

²⁵ *Přirozený svět*, str. 83.

²⁶ Tamtéž, str. 97.

²⁷ Tamtéž, str. 96.

²⁸ Tamtéž, str. 124.

²⁹ Tamtéž, str. 83n.

³⁰ Tamtéž, str. 85.

³¹ „...tato souvislost... není ničím určitým, žádnou skutečnou věcí“. Tamtéž, str. 83.

z povahy věci uchopit to jako zasazené do širších souvislostí, což v případě *poslední* a *celkové* souvislosti není možné.

Patočka toto spojení trvalé přítomnosti a předmětné neuchopitelnosti ukazuje na příkladu smyslového vnímání (popsaném opět přísně fenomenologickým jazykem): při úkonech aktové intencionality, vědomí soustředěného na konkrétní centrum, je vždy činná i intencionalita horizontová, která onu centrální sféru obklopuje sférou inaktualit – potencialit a předmětů pozadí, vnímaných pouze sekundárně.³²

V případě smyslového vnímání podle Patočky platí, že nikdy není možné mít *pouze* horizontové vědomí, že toto vědomí je *neodlučně* spojeno s určitým centrem;³³ tím se potvrzuje už naznačená přímá neuchopitelnost světa a předznačují obtíže, s nimiž je spojeno výslovné obrácení pozornosti k němu (budeme se jimi zabývat v dalších částech této práce).

Podstatné však je, že tato horizontová intencionalita *podmiňuje* zaměření intencionality aktové: takřkajíc jí vymezuje cestu a oblast pohybu, v jejímž rámci teprve vědomí určitého nachází předměty, na něž se může koncentrovat.³⁴ Svět, celková souvislost, tak není sediment opakovaných jednotlivých zkušeností, naopak jim předchází a umožňuje je³⁵ – jakkoli k jeho výslovnému uvědomění může fakticky dojít až po jednotlivých zkušenostech a v závislosti na nich.

Co jsou ony širší souvislosti věcí, „zahrnuté“ nakonec do poslední celkové souvislosti světa?

Patří k nim zejména podrobně analyzovaná opozice domov-cizota, která je konkrétní podobou jednak dimenze prostorové, jednak vztahové (jde totiž o opozici prostorově blízkého a vzdáleného, ale také o opozici důvěrné známosti a její absence), dále dimenze časová a dimenze nálady.³⁶ Tento „náš svět“ se buduje součinností tendence dispoziční a komunikační, tedy naším vždy již uskutečňovaným překračováním věcí k možnostem *zacházení* s nimi a k možnostem *společného* díla, spolupráce, vzájemné pomoci (je tudíž vždy také podstatně svět *společný*, svět, který sdílíme s druhými).³⁷ (To obojí pochopitelně znamená, že věcem rozumíme z těchto typů možností a *nemožností*; opozice domov-cizota se zakládá mj. na tom, že věci některého prostředí skýtají možností zacházení a sdílení celou řadu, věci jiného prostředí naopak téměř žádné.)

Zde je však třeba zdůraznit jedno nepříliš nápadné, ale o to zásadnější rozlišení. Patočka zdůrazňuje, že tyto dimenze nejsou „podstatné struktury“ věcí našeho okolí, ale právě našeho pobývání na světě; že by je téměř bylo možno označit za záležitost perspektivy.³⁸ Je proto třeba zřetelně rozlišovat mezi *světem* jako celkovou souvislostí, která umožňuje přecházet mezi různými souvislostmi (horizonty), a strukturami příslušejícími *k našemu pobývání* na světě.

Struktury přirozeného světa, jak je Patočka analyzuje – opozice domov-cizota, dimenze časová a náladová – patří k tomu, jak se na světě nacházíme a jak jej prožíváme jakožto tělesné bytosti, jež mohou být přítomné vždy jen na jednom místě a v jednom čase,

³² Tamtéž, str. 97-99

³³ Tamtéž, str. 98

³⁴ Tamtéž, str. 98n.

³⁵ Tamtéž, str. 96.

³⁶ Tamtéž, str. 85-90

³⁷ Tamtéž, str. 112.

³⁸ Tamtéž, str. 85

jež jsou nadány afektivitou a odkázány na zacházení s věcmi a spolubytí s druhými. Svět jakožto nutně předpokládanou poslední, celkovou souvislost lze myslet (byť ne prožívat nebo si představovat) bez těchto struktur.

Toto vše je „nutná“ transcendence od věcí k jejich širším souvislostem a nakonec ke světu a k našemu bytí na světě. Vedle ní se v *Přirozeném světě* tematizuje také transcendence, která je (přinejmenším do určité míry) záležitostí rozhodnutí a která vede od soustředění na objektivitu věcí k *explicitnímu vědomí* světa a našeho bytí na něm. Podobě tohoto přechodu a jeho důsledkům se budeme podrobněji věnovat v oddílu (c) této kapitoly a v dalších částech této práce; zde je nutné promluvit o tom, kam směřuje.

Zjišťujeme, že míří k tematickému uchopení těch struktur, do nichž první typ transcendence mířil bez reflexe. Celá Patočkova habilitační práce přivádí k jasnému uvědomění a k pojmenování právě ty souvislosti, které jsou pro vědomí soustředěné na věci v jejich objektivní struktuře většinou zakryty, ale které jsou v každodenní zkušenosti člověka pobývajícího na světě vždy přítomné a teprve ji umožňují. Tak může být teprve díky tomuto druhému typu transcendence řeč o světě jako poslední celkové souvislosti, o prostorové, vztahové, časové a náladové dimenzi našeho bytí na světě, o dispoziční a manipulační tendenci.

K těmto vždy daným, ale zprvu skrytým souvislostem však patří ještě dvě další, které Patočka pojmenovává spíše letmo, pro naše zkoumání jsou však významné.

K první nás přivádí Patočkovy konstatování, že k věcem se původně vztahujeme také afektivně, sympatií nebo antipatií, tj. jako k podporujícím nebo škodlivým.³⁹ To znamená, že obrat, o němž zde mluvíme, znamená krok od situace, kdy zacházíme s věcmi v principiálně zvládnutých souvislostech jejich možného použití a vztahů k ostatním lidem (vzpomeňme: tendence dispoziční a komunikační), k situaci, kdy si uvědomujeme sami sebe jako bytosti *ohrožené*; kdy si uvědomujeme své postavení mezi možnostmi *zdaru a troskotání* (neboť jen tak má smysl mluvit o tom, že nás jsoucna našeho okolí podporují a nám škodí).

Tuto situaci, domníváme se, nelze redukovat na opozici domov-cizota, která by se snad k jejímu uchopení mohla zprvu nabízet. Ta totiž znamená především opozici známého-neznámého a opozici zvládnutého-nezvládnutého, tj. možnosti a nemožnosti jednat – a žádá s těchto opozic se s opozicí podpory a škodlivosti, *zdaru a troskotání* nekryje: jak známé a zvládnuté, tak neznámé a nezvládnuté může podle okolností podporovat nebo škodit.

Druhá souvislost se vynořuje tam, kde Patočka mluví o „sebeabdikaci“ člověka, který za svůj svět pokládá modely přírodní vědy.⁴⁰ Zvykl-li si člověk hledět na svět jen jako na soubor objektivních daností, jejichž podstatné struktury odhaluje matematizovaná přírodověda, nenachází pak v takovém světě sám pro sebe jiné místo než místo dalšího takového vypočitatelného objektu. Ve stejné míře pak nutně abdikuje z možnosti skutečného lidského jednání; sám sobě upře možnost rozhodovat se, své jednání si přičítat a být za ně odpovědný.⁴¹ Zde pak obrat znamená tuto možnost si uvědomit a přiznat; pochopit se jako

³⁹ Tamtéž, str. 119

⁴⁰ Tamtéž, str. 19

⁴¹ Abdikovat samozřejmě nemusí jen ve prospěch vědy: stejně dobře se může chápat jako pouhá součást politického systému a odpovědnost za své jednání svalit na něj (viz např. Bělohradský).

bytosť, jejíž jednání není z věcných stavů zcela odvoditelné, která tak může a musí jednat na vlastní odpovědnost a tak naopak podobu světa spoluutváří.⁴²

V tomto druhém případě už na rozdíl od prvního nejde o to, že jsme podporováni nebo ohrožováni okolními věcmi; podpora nebo škodlivost tu nepatří ani k širším, afektivně odhalovaným souvislostem, v nichž jsou dány věci a k nimž věci překračujeme. Ohrožení tu přichází „zevnitř“; jsme ohroženi svou vlastní schopností vést svůj život, konkrétně možností vést jej nesprávně (v tomto případě tak, že se zřekneme odpovědnosti za toto vedení).

Ta transcendence, která s naším bytím na světě nenastává nutně, ale je záležitostí rozhodnutí, tak znamená obrát i k těmto souvislostem. A opět jde o souvislosti, které jsou v naší existenci přítomné vždy a které teprve dodatečně může nějaká seberestrikce vytlačit ze zorného pole natolik, že se mohou jevit jako „zprvu“ skryté.

c) Transcendence ve svém „jak“

Transcendence jako vždy již vykonané překročení jednotlivých věcí k širším souvislostem, jak jsme ji v Patočkově habilitačním spisu viděli, byla vlastností *vnímání a jednání* zaměřeného zdánlivě na jednotlivou věc: naše vnímání vždy již překročilo věc, již se zmocňuje, k souvislostem, z nichž jí rozumí (k jejímu aktuálnímu prostorovému okolí atd.); naše jednání ji překročilo k možnostem jejího použití, jejích možných úprav atd.

Fakt, že při setkání s jednotlivými věcmi jsme zaměřeni na možnosti zacházení s nimi, nazývá Patočka *dispoziční tendenci*, vedle níž klade jako stejně významnou dispozici *komunikační*.⁴³ I ta přispívá ke konstituci věcí jakožto věcí; znamená tedy, že věci vždy překračujeme také k možnostem společného díla, spolupráce, vzájemné pomoci.⁴⁴

Věci jsou původně dány v těchto souvislostech a z těchto souvislostí jim rozumíme. Setkání s nimi jakožto s jednotlivinami „o sobě“ je možné teprve následně, zúžením pole pozornosti, faktickým nebo myšleným odstraněním těchto souvislostí (přičemž toto zúžení už musí nějaký zájem vést, zaměřit určitým směrem, zde směrem k „objektivitě“).

K širším souvislostem věci překračujeme rovněž svou *afektivitou*; jsou nám dány jako něco, co nás podporuje, nebo nám škodí (a to *aktivně*; v tom je podle Patočky zárodek vzájemnosti, která se plně realizuje při setkání s druhým).⁴⁵ I toto je souvislost, která je zde „před“ věcmi, k níž jsme věci vždy již překročili a z níž je třeba lhostejné, objektivní věci teprve dodatečně vypreparovat: „Lhostejná, ... neinteresovaná příroda je složitý intelektuální výtvar konstitutivní.“⁴⁶

Tyto tendence, jak jsme viděli v oddílu b), odpovídají strukturám našeho bytí na světě: dimenzi prostorové a vztahové charakterizované opozicí domov-cizota, dimenzi časové a dimenzi nálad.

⁴² Nejde jen o obrát odehrávající se v sebechápání jedince. V článku *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost*, zejm. str. 21nn., Patočka ukazuje nutnost, aby ryze matematické a přírodovědné vzdělání bylo ve společnosti doplňováno vzděláním literárním a historickým – tedy tím, dodáváme, které jediné ukazuje člověka jako svobodně a zodpovědně jednajícího.

⁴³ *Přirozený svět*, str. 112

⁴⁴ Tamtéž, str. 119n.

⁴⁵ Tamtéž, str. 119

⁴⁶ Tamtéž, str. 119

Ve všech těchto případech máme co dělat s onou „nutnou“ transcendencí, s úkony, které nemůžeme neprovádět, které konáme prostě proto, že jsme konečné, živé, poznávající bytosti; s úkony, bez nichž bychom nebyli schopni vztahu k jednotlivinám svého okolí.

Kromě této transcendence jsme se setkali s transcendencí jiného typu – s transcendencí jako nikoli nutným aktem, s „dobrovolným“ *rozšířením* nebo *přesunem pozornosti* (konkrétně právě k oněm souvislostem, které v prvním typu transcendence umožňují vztah k jednotlivému).

Rozdíl mezi oběma typy transcendence se pro Patočku zřejmě *nekryje* s rozdílem nevědomého a vědomého. Viděli jsme, že osvojení *řeči* dítětem klade do spojitosti s *vědomou* snahou zmocnit se světa;⁴⁷ to znamená, že i vědomé se stále může odehrávat *uvnitř* oblasti oné svobody, která je dána nutně s naším lidským bytím (a k níž patří i používání řeči, protože té člověk za normálních okolností nikdy není zcela prost). Druhý typ transcendence nastupuje teprve tam, kde má člověk možnost *rozhodnout se* určitý krok provést *nebo neprovést*.

(Při všem tomto rozlišování, které by snad bylo možno ještě dále zjemňovat, a při všem rozlišování různých rovin konstitute⁴⁸ se ovšem zdá, že pro Patočku všechny typy transcendence – od kinestezí novorozence po svobodné obrácení pozornosti k celku světa – tvoří v zásadě *jediný* pohyb, úkon jedné a téže svobody. Díky tomu může Patočka během výkladu o „nutné“ svobodě, která umožňuje jazyk, náhle přejít k řeči o lidské možnosti „najít nebo minout“ „úlohu svého života“ a hned v následující větě se může vrátit zpět⁴⁹ – téměř aniž je tato odbočka znatelná.)

Druhý typ transcendence byl kromě své ne-nutnosti charakterizován zaprvé tím, že spíše než o *překračování* jde o *vykračování*, tj. ne o prodloužení určitého pohybu, ale o změnu jeho směru, o obrat. Zadruhé se vyznačoval tím, že vykračuje z roviny běžného soustředění na jednotlivé věci v jejich objektivní struktuře směrem 1) k vědomí poslední a celkové souvislosti světa a zároveň 2) k vědomí našeho bytí na světě (viz oddíl b).

V obou případech má transcendence podobu *reflexe*; dvojí různé zacílení (na svět a na naše pobývání na světě) však s sebou nese i dva různé způsoby této reflexe:

1) Reflexe vedoucí k pojmu *světa* jakožto celkové souvislosti musí mít povahu *spekulace*, myšlenkového regrese od věcí jako bezprostředně daných (přesněji: daných tak, že skrytost širší souvislosti, z níž už vždy musely být vylomeny, budí dojem jejich bezprostřední danosti) k poslední podmínce možnosti jejich danosti. Pojem světa se pak nedovolává zkušenosti žádného předmětu (např. smyslové), nýbrž *rozumové úvahy*: poslední souvislost nikdy nelze mít v názoru, je však nutné ji *myslet* jako podmínku možnosti přecházet od jedné částečné souvislosti k jiné.

2) Ani výrazy, jimiž popisujeme své pobývání na světě, se – stejně jako sám výraz *svět* – nedovolávají žádného předmětu, ničeho jednotlivého. Na rozdíl od něj se však neodvolávají ani na rozumovou úvahu, nýbrž na *zkušenost naší sebedanosti na světě*, která – vždy mlčky – doprovází všechny naše předmětné zkušenosti (včetně té, jež reflexivně činí předmětem poznání samu naši sebedanost) a která může být reflektována a artikulována vždy jen zpětně, dodatečnou objektivací. Transcendence tu pak nemá povahu regrese k poslední podmínce

⁴⁷ Tamtéž, str. 143; viz také tamtéž, str. 11 a 122n.

⁴⁸ Tamtéž, str. 101-116

⁴⁹ Tamtéž, str. 138n.

možnosti, ale spíše prosté artikulace výchozí zkušenosti, jejího přivedení k jasnému uvědomění a k řeči.

V obou těchto případech – při vykročení ke světu jakožto celkové souvislosti a k našemu pobývání na světě – má transcendence povahu *změny vědomí*, přesunu (nebo rozšíření) *pozornosti*: uvědomujeme si něco, co jsme si dosud neuvědomovali; věnujeme pozornost něčemu, co jí dosud unikalo.

Zároveň jsme v oddílu B viděli, že pro spis o přirozeném světě tento typ transcendence znamená zvyšlovnění těch struktur, do nichž nereflektovaně míří transcendence prvního typu; že přechází pouze k tomu, co je přítomno – ovšem zpravidla skrytě – v běžné zkušenosti člověka na světě, a přivádí to k uvědomění a k řeči. Jde tu vlastně v jistém smyslu o *návrat*, o snahu zrušit omezení vládnoucí v přírodní vědě: vymanit vědomí z výlučného soustředění na věci „v jejich objektivní struktuře“ a vrátit mu přehled po původních souvislostech, z nichž byly tyto věci vytrženy.

Mezičlánkem, který umožňuje tyto nezpředmětnitelné souvislosti přece jen pojmenovat, jsou *nálady*, stojící uprostřed mezi nevědomky prováděnou transcendencí a jejím výslovným uvědoměním a pojmenováním. V nich „celek naší situace“, tj. možnosti a nemožnosti jednání, šance a hrozby, jež nám skýtá naše pobývání ve společném světě, vystupuje k uvědomění (není tedy zcela zakryt), avšak ne zcela artikulovaně.⁵⁰ Nepřímým pojmenováním nezpředmětnitelných souvislostí, o němž byla právě řeč, je pojmenovávání těchto nálad.

d) Shrnutí a výhled

Rozeznali jsme dva základní typy transcendence: Zaprvé transcendenci jako vždy již vykonané překročení aktuálních daností, které je „nutné“ dáno s faktem našeho tělesného pobývání na světě; v jeho rámci jsme dále mohli rozlišit překročení do širších souvislostí (které je věcí vnímání, jednání a afektivity), a obrat k zásadně libovolnému nepřítomnému (který je věcí řeči). Zadruhé transcendenci jako svobodně vykonávaný obrat od soustředění na objektivně dané předměty k výslovnému uvědomění toho, k čemu se nevysloveně obrací transcendence prvního typu.

Zvláštním případem této druhé transcendence byl obrat k výslovnému uvědomění našeho pobývání na světě a úvaha směřující k pojmu světa jako poslední, celkové souvislosti jsoucího. Zde jde o obrat k reflexi naší situace a o dovedení této reflexe až k posledním souvislostem – jinými slovy, o obrat k reflexi našeho postavení v universu a o co možná radikální, „úplné“ provedení této reflexe samé.

Jelikož tato práce nechce ztratit ze zorného pole souvislost svého tématu s tématem pravého lidského bytí, bude se v následujících částech věnovat přednostně této poslední jmenované podobě transcendence. Ta totiž s pravým lidským bytím souvisí nejtěsněji: jednak je předpokladem pro to, aby se možnost pravého lidského bytí (a možnost jeho minutí či nezdaru) vůbec ukázala jako problém (v oddílu (b) jsme viděli, že teprve po obratu k uvědomění naší situace se ukáže ohrožení dané možnostmi nesprávného vedení života, tedy naší vlastní schopností život vést), jednak je, jak zřetelněji uvidíme později, sama součástí či

⁵⁰ Tamtéž, str. 89n.

projevem pravého lidského bytí, nakolik k němu patří překonání nevědomosti o vlastní situaci, o vlastní pozici v celku skutečnosti, její odkrytí zpod nánosu „objektivního“ vědění o světě.

Čtenář si jistě povšiml, že otázka, *jak* transcendence probíhá, byla z velké části zodpovězena už v oddílu formálně věnovaném jejímu *kam*, takže na poslední oddíl zbyla už jen spíše technická upřesnění. V tom se ukazuje, že – v rozporu s uspořádáním našeho výkladu, kde jsme chtěli nejprve ukázat oba termíny, mezi nimiž se pohyb transcendence děje – *kam* transcendence lze určit teprve z jejího *jak*, nikoli obráceně: co je zprvu zde, je úkon překračování bezprostředních daností, který si jako jisté „ukazatele směru“ vytváří pojmy typu *svět*; těm neodpovídají žádné předměty a jejich význam není přístupný jinak než právě skrze akt překračování (*toto* máme na mysli všude, kde mluvíme o „cíli“ transcendence nebo o jejím „k čemu“). Uvidíme v dalším, že pojmenování onoho *kam* závisí na tom, „jakým směrem“ dané překračujeme, *po čem* se překračujícíe tážeme.

Průběh práce pochopitelně ukáže, že problém transcendence má další aspekty, z nichž některé nelze převést na vzájemné vztahy tří naznačených momentů. Výklad proto nebude vždy strukturován podle nich, často spíše tak, jak si to vyžádá porozumění té které podobě Patočkova pojetí transcendence; implicitě však budou přítomny neustále.

I. TEXTY Z TRICÁTÝCH LET

1. *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*

Přednášku *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* přednesl Patočka německy v Pražském filosofickém kroužku pravděpodobně v únoru 1935,⁵¹ tedy v době práce na habilitačním spisu. Setkáváme se zde tedy logicky se stejným pojetím transcendence, jsou však posunuty některé akcenty. V habilitačním spisu nebyly ve středu Patočkovy pozornosti akty, z nichž vyrůstá věda; jeho záměrem bylo analyzovat struktury přirozeného světa, z nějž teprve může věda vycházet. Zde zkoumá Patočka akty, z nichž roste věda (avšak nejen ona), o něco podrobněji.

Věnuje tedy více pozornosti „vyšším objektivacím“ – tzn. oné záměrné transcendenci, která překračuje zdánlivou objektivitu věcí a tematizuje souvislosti, do nichž jsou věci zasazeny. Přesněji řečeno jde o *určité případy* této transcendence: ve vědě jde o chápání jednoho individuálního předmětu jako exempláře druhu, kdy intence „takříkajíc prochází skrze exemplář k vlastnímu cíli“; dalším příkladem je obrazové vědomí, kdy pozornost míří skrze hmotnou skutečnost obrazu ke zobrazenému tématu (které je případně možné opět zobecnit), „symbolické vědomí“ atd. (K útvarům vzniklým těmito vyššími objektivacemi pak lze v „objektivujícím aktu druhého stupně“ znovu obrátit pozornost a identifikovat je jako pojmy, soudy, umělecká díla a další ideální útvary.⁵²)

Ve všech těchto případech transcendence tematizuje jednu z možných souvislostí, ubírá se jedním z možných směrů; a ve všech případech by se tento směr dal charakterizovat jako směr od smyslových věcí k ne-smyslovému (ne tedy např. k jejich prostorovému okolí, které je potenciálně rovněž dáno smyslově): k obecnině, jíž je smyslová věc exemplářem, k tématu zachycenému obrazem, k hlubšímu významu hmotného symbolu.

Tak je také tím, co je zde překračováno, opět předmět, věc ve své zdánlivé izolovanosti a objektivitě, na níž je ovšem zdůrazněna ne třeba vytrženost z prostorového okolí nebo ze souvislosti s možnými předchozími a budoucími stavy téže věci, nýbrž spíše její fyzická, smyslům přístupná fakticita, zbavenost toho, co je na věci inteligibilní, odmyšlení významů. Vyšší objektivace, říká Patočka, „pomáhají překročit bezprostředně prezentovanou skutečnost“.⁵³

Ve spise o přirozeném světě se zdálo, že záměrná transcendence, jejímž případem „vyšší objektivace“ jsou, uchopuje tematicky to, k čemu vždy již mlčky vychází ona první, „nutná“ transcendence. Stejně tak je tomu zřejmě v této přednášce: pokud vyšší objektivace překračují aktuálně dané, avšak *jinak* než horizontová intencionalita (např. paměť patří k „prožitkům uzpůsobeným zcela odlišně“ než tyto vyšší objektivace), zřejmě to neznamená „svobodnou tvorbu“, uchopení něčeho, co v horizontové intencionalitě původně dáno vůbec není; nýbrž jen tolik, že vyšší objektivace jsou (na rozdíl od horizontové intencionality) tematické, že jsou tedy případem intencionality aktové. Podobně když Patočka říká, že k vyšším objektivacím patří „také každý poukaz, *pokud nevzniká* v automaticky se nastavujících asociativních souvislostech“,⁵⁴ míní spíše, že vyšší objektivace vznikají

⁵¹ Viz ediční komentář k 6. svazku Sebraných spisů Jana Patočky, Praha 2008, str. 449.

⁵² *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 294

⁵³ Tamtéž

⁵⁴ Tamtéž, kurziva JF

svobodným, ne-spontánním, ne-automatickým soustředěním pozornosti na něco *uvnitř* oblasti otevřené horizontovou intencionalitou, nikoli vykočení mimo tuto oblast. „Intencionalní aktivita je ... vybírání, toto realizování jedné z možností, které pro ni existují.“⁵⁵

K čemu se však obrací sama první, „nutná“ transcendence, která je věcí horizontové intencionality? Horizontovou intencionalitu Patočka zprvu charakterizuje jako vztah k jednotlivému, které je pouze dáno „zcela jiným způsobem“ než v aktové intencionalitě (tj. jinak než jako centrum pozornosti), je však možné se k němu explicitě obrátit, předmětem aktové intencionality a centrem pozornosti je učinit.⁵⁶ Jako příklad tohoto „jiného způsobu“ uvádí Patočka retenci jakožto počínající zapomínání a zároveň podržování: takto daná věc je „zasuta“ (versunken), může však být znovu zpřítomněna. Tak horizontová intencionalita nejprve znamená, že jednotlivá věc daná v centru pozornosti je překročena k jiným jednotlivým věcem, které jsou netematicky spoludány např. v jejím okolí, případně k jiným (minulým a budoucím) stavům téže jednotlivé věci. Ne-předmětnost toho, k čemu se překračuje a co je takto spoludáno, tu spočívá jen v nemožnosti učinit centrem pozornosti horizont *jakožto horizont*, v tom, že soustředit na určitou věc pozornost právě znamená zbavit ji charakteru pouze spoludaného.

Patočka pak záhy přechází k jinému případu horizontového vědomí, jímž jsou *nálady*. Ty na rozdíl od toho typu horizontové intencionality, o němž byla právě řeč, poukazují ne „na nějaký určitý věcný nebo situační moment, nýbrž na situaci vcelku“.⁵⁷ Avšak i „situace vcelku“, zdá se, tu znamená nedostatečně jasné vědomí opět o něčem jednotlivém: naši náladu způsobují (konkrétní) „momenty a motivy našeho prožívání“, my si jich pouze „nejsme si jasně vědomi“, nemůžeme je „analyzovat“.⁵⁸ Jde o přechodný, prozatímní stav, daný prostě tím, že „věci nebo *události* okolního světa se *nejdříve* jeví v náladě“,⁵⁹ než se na ně soustředěný a střízlivý pohled obrátí jako na ně samy. Všeobecnost, ne-lokalizovatelnost *nálady* je tu projevem ne dost jasného povědomí o konkrétních věcných stavech, tedy vlastně nedostatku orientace v naší situaci. Nálada je tedy charakterizována spíše svou nezřetelností než celkovostí; náladou otevíraný horizont pak prozatím i zde zůstává oblastí „toho, k čemu se lze obrátit“,⁶⁰ tedy jakoby zásobárnou předmětů, které se *dosud* nestaly – ale *mohou* se stát – předmětem aktové intencionality, výslovného, tematického uchopení.

Tak se zprvu zdá, že v této přednášce jsou nálady jen přechodným stádiem na cestě k poznání předmětu.⁶¹ Téměř se nevěnuje pozornost tomu, že se v nich může ohlašovat také to, co je nezpředmětněno nejen prozatím, pro nedostatek pozornosti či orientace, ale co zásadně zpředmětnit nelze. Výše jsme viděli, že zásadně nezpředmětnitelný je svět jako poslední celková souvislost – a víme, že např. pro Heideggera se svět ohlašoval právě v *náladě* úzkosti.

⁵⁵ Tamtéž, str. 295

⁵⁶ Tamtéž, str. 292

⁵⁷ Tamtéž

⁵⁸ Tamtéž, str. 292n. Patočka tu mluví o naší „distanci k sobě samým“, tuto formulaci však neberme doslova: Patočkovi přece záleží právě na tom, že nálada nevypovídá o izolovaných „subjektivních stavech“ já, nýbrž o jeho situaci. Jde tu tedy spíše o nedostatek odstupu od *naší situace*, nedostatek, který ji znemožňuje analyzovat (tj. z celku situace izolovat jednotlivé momenty, regrese od původní širší situace jakoby „vytvořit“ jednotlivé věci, jak o tom byla řeč) a tak zvládnout.

⁵⁹ Tamtéž, str. 292, kurziva JF.

⁶⁰ Tamtéž

⁶¹ To by odpovídalo tomu pojetí horizontu, které u Husserla spatřuje a kritizuje Lévinas, str. 16.

Tento moment je v Patočkově přednášce přítomen poměrně slabě, jedinou zmínkou o situaci, kdy „universální souvislost jako taková je přinejmenším *pocitována* (gefühlt)“.⁶²

Nenápadná zmínka o *pocitování* celkové souvislosti má však pro naše téma velký význam. V ní se totiž ukazuje, že role nálad je podstatnější, než se mohla dosud jevit; že nálady nejsou jen nejasným (byť třeba nutným) předstupněm tematického uchopení jednotlivých věcí a událostí, nýbrž že v nich může být jistým způsobem „dán“ i nezpředměnitelný poslední horizont světa. Jestliže jsme tedy rozlišili na jedné straně „bezprostřední“ artikulaci zkušenosti našeho pobývání na světě a na straně druhé *myšlenkový regres* ke světu jako myšlené poslední souvislosti,⁶³ pak se zde jasněji ukazuje, že i tento druhý, spekulativní postup je motivován určitou zkušeností (totiž právě určitou náladou, „pocitováním“ celkové souvislosti), že se nejedná o „čistou spekulaci“, která by v tom, jak prožíváme své bytí na světě, neměla žádnou oporu.⁶⁴

Samotný svět jako poslední souvislost je v této přednášce pochopitelně rovněž tematizován – a nejen jako univerzální souvislost a horizont, ale také jako jistá *moc* pronikající lidským životem, protože „každý ... jednotlivý výkon [člověka] nese znamení tohoto celku“.⁶⁵ Svět je zde opět „cílem“, k němuž míří pohyb vědomé transcendence – avšak nově také cílem, k němuž tento pohyb *má* mířit: podle této Patočkovy přednášky by totiž tam, kde by zcela chyběl nějaký způsob uvědomění celkové souvislosti, nebyl zdařilý lidský život, jen „řada událostí“, „otroctví okamžiku“, život „pro jednotlivé impulsy a z nich.“⁶⁶

Tak se zde znovu objevuje motiv známý už z habilitačního spisu, motiv *sebeohrožení* člověka nesprávným vedením vlastní existence, který je tu navíc výslovně uveden do vztahu k pohybu transcendence směřující až k vědomí poslední souvislosti světa. Jde opět o sebeohrožení vyplývající z jisté *abdikace*, tentokrát však nejen z abdikace z vlastní schopnosti vést svou existenci jako v *Přirozeném světě*; ohrožením je i abdikace z jisté konkrétní možnosti této existence, totiž právě na uskutečnění nikoli nutného pohybu transcendence směřujícího k uvědomění poslední, celkové souvislosti, na uskutečnění „výslovné konfrontace“⁶⁷ s ní: transcendence tu tedy vystupuje jako *nárok*: kde by k ní žádným způsobem nedocházelo (kde by se neuskutečňovala alespoň v podobě zmíněného „pocitování“), tam by lidská existence vlastním přičiněním (nebo právě jeho absencí) troskotala.⁶⁸

Tento posun oproti knize o přirozeném světě je pochopitelný: v ní šlo o to, vykázat do příslušných mezí nárok vědeckého obrazu světa; stačilo tedy připomenout samotnou

⁶² *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 296, kurziva JF

⁶³ Úvod, kap. 2c

⁶⁴ Tak jsou ostatně nálady popisovány už ve spisu o přirozeném světě: i tam se ukazují jako to, co otvírá oblast *aktualizovatelných* potencialit, výklad však ústí do zmínky, že v některých náladách „se vztahujeme k celku života a světa“ (*Přirozený svět*, str. 197). V této přednášce je navíc zmínka o tom, že svět jako celkový horizont je „korelát jednoty zkušenosti, která je zaručena horizontovým vědomím“ (*Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 295).

⁶⁵ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 296

⁶⁶ Všechny tři citáty viz tamtéž, str. 296n.

⁶⁷ Tamtéž, str. 296

⁶⁸ Patočka si je pochopitelně vědom, že pravé lidské bytí nemůže být získáno samotným faktem, že se *nějak* konfrontujeme s celkem světa; i „nejabstraktnější myšlení a nejnáročnější zabývání se ‚kulturními objekty‘ se může ukázat jako něco neduchovního, ... že v jednotlivostech probíhá u sofistů totéž jako u pravého duchovního člověka.“ (tamtéž, str. 295). Tento motiv se vrátí v pátém z *Kacířských esejů* (viz zde část V, kap. 1a), v přednášce *Duchovní člověk a intelektuál* a ve stati *Ivanov*.

skutečnost, že člověk svůj život vede a za toto vedení odpovídá; už tím se ukázalo, že přírodovědecký obraz světa, v němž pro tuto zodpovědnost není místo, nemůže být úplným výkladem lidského, „přirozeného“ světa. Zde však navíc vstupuje do hry otázka, *jak* člověk život vede, rozlišení mezi více a méně zdařilými způsoby tohoto vedení; a tu má Patočka za to, že k pravému lidskému bytí je nutné alespoň rudimentárním způsobem realizovat lidskou schopnost vztáhnout se k celku skutečnosti, k poslední souvislosti jsoucího.

Paralelně s touto celkovou souvislostí, již je svět, je zde řeč i o celku individuálního života (počínaje hned úvodní definicí ducha jako síly, která „afikuje individuální život *jako celek*“⁶⁹). Toto téma bylo letmo zmíněno už v habilitačním spisu,⁷⁰ zde se mu však věnuje větší pozornost. Jelikož pravý lidský život závisí na více či méně jasném vědomí posledního, celkového horizontu, je i tomuto pravému životu připsán charakter celkovosti: tam, kde člověk koná „duchovní akty“, tj. akty směřující k uvědomění celku světa, vstupuje tím nějak do hry i celek jeho života: v duchovním aktu se „vlastně dotýkáme celku našeho prožívání;“⁷¹ „duchovno souvisí s prožíváním osoby v celku.“⁷²

Nepřekvapuje proto, že i rozdíl pravého lidského bytí a bytí pouze daného je popisován nejen pomocí pojmu ducha („v okamžiku této proměny [uvědomění celku světa] se člověk stává duchovní bytostí“⁷³), ale v pojmech celkovosti a částečnosti, jednotnosti a rozdrobenosti: kde je život veden s vědomím celkové souvislosti, tam má toto vědomí „nově utvářet celý život“, tam „je vše postaveno do služeb jednoho uchvácení“ a toto uchvácení má „prostoupit [t] *celek*... osobního bytí“.⁷⁴ Viděli jsme naopak výroky o bytí pouze daném jako o pouhé „řadě událostí“, o „otroctví okamžiku“, o životě vedeném „pro jednotlivé impulsy a z nich;“ a sofista se od filosafoa odlišuje tím, že zdánlivě tytéž postupy provádí bez vazby na prožívání osoby v celku.⁷⁵

(Všechny uvedené citáty, zdá se nám, ukazují, že výrazem *celek* je tu míněn princip souvislosti či jednoty, to, co ze života činí smysluplnou nebo aspoň postřehnutelnou jednotu. K tomuto problému se vrátíme níže.)

Tak jsou popsány dopady úkonu transcendence na lidský život; co se však říká o úkonu samotném v jeho *jak*? Ve srovnání s habilitační prací je překvapivě silně zdůrazněna *pasivita* toho, kdo akt transcendence provádí (ba snad by zde bylo na místě říci spíše, kdo ho *prodělává*). Popis sice začíná konstatováním, že člověk se může – aktivně – *pokusit* (versuchen) s celkem výslovně konfrontovat, pokračuje však tak, jako by „aktivita“ byla na straně samotného celku a člověk byl především příjemcem a objektem: člověk „*zakouší*“ (erlebt) něco zvláštního, jako by mu spadly (fallen) šupiny z očí; jde tu o „základní osvícení

⁶⁹ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 290

⁷⁰ *Přirozený svět*, str. 197

⁷¹ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 295

⁷² Tamtéž

⁷³ Tamtéž, str. 297

⁷⁴ Všechny tři citáty viz tamtéž, kurziva vždy JF. Výraz „Ergiffenheit“, v SSJP přeložený jako „zaujetí“, zde s Cajthamlem (str. 21) a v názvu na Patočkovu pozdější studii *Životní rovnováha a životní amplituda* (str. 57, viz také níže kapitolu 4 této části) překládáme jako „uchvácení“. P. Rezek (*Patočkova fenomenologie ducha*) překládá jako „uchopenost“.

⁷⁵ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 295

(Grunderleuchtung), které [člověka] uchvacuje (ergreift)“.⁷⁶ Aktivita se člověk chápe teprve v okamžiku, kdy je třeba v souladu s tímto uchvácením uspořádat celý život; pak se člověk může opět *pokusit* (versuchen), aby uchvácení „prostoupilo celek jeho osobního bytí a v tomto bytí se rozvinulo.“⁷⁷ Tehdy se objevují konkrétní činnosti, skrze něž se toto prostoupení života základním uchvácením děje a které jsou zároveň jeho navenek viditelnou artikulací – umění, „životní moudrost“, náboženství, filosofie. Všechny tyto činnosti při vši své různosti přivádějí podle Patočky k výrazu *totéž* povědomí o celkové souvislosti.⁷⁸

Přesný poměr aktivity a pasivity v různých fázích zkušenosti však pokládáme za méně důležitý než samotnou společnou přítomnost obou; mezi Patočkovými texty patří tento k těm, kde jsou oba momenty v rovnováze.

2. Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie

Uspořádání této části naší práce není přísně chronologické, a to záměrně. Pokud jsme jako první podrobili rozboru text vzniklý až sedm let po začátku Patočkovy publikační činnosti, pak proto, abychom (v návaznosti na úvodní rozbor spisu o přirozeném světě) nejprve ukázali, že témata transcendence a pravého lidského bytí jsou poměrně silně přítomna i v Patočkových pracích věnovaných primárně jiným problémům, v tomto případě speciálním fenomenologickým tématům intencionality, konstituce atd. Teprve poté nyní vybíráme z textů, které vydavatelé Sebraných spisů označili jako texty o postavení člověka ve světě a v dějinách⁷⁹ a jejichž témata mají k naší problematice blíže.

a) Schopnost poznat svět

Oproti poznatkům, které jsme získali rozbořem dvou fenomenologických textů, se v tomto článku objevují některé zcela nové momenty. Rekapitulujme však nejprve shodné body.

Obsah článku by se dal nejstručněji charakterizovat zhruba tak, že v něm Patočka vyvozuje důsledky z jediné základní teze formulované ve čtyřech pregnantních větách. Z těch jsou pro naše téma důležité nejprve věta první a třetí: „Mezi možnostmi člověka je schopnost poznat svět (nikoli jednotlivosti, nýbrž ‚celek‘).“ „Toto poznání není nahodilé jako poznání jednotlivostí, ... liší se *svým rázem* od nitrosvětského chápání jednotlivin.“⁸⁰

Znovu je zde tedy řeč o schopnosti transcendence (jakožto záležitosti *poznání*) směřující ke světu jako „celku“, tj. k poslední, univerzální souvislosti jsoucího. Také řeč o poznání světa jakožto poznání *jiného typu* než poznání nitrosvětských jednotlivin, jakožto podstatně („svým rázem“) odlišného od poznání věcí ve světě, již známe: ve spisu o přirozeném světě se svět ukázal jako zásadně nezpředměnitelný, neuchopitelný aktovou intencionalitou.⁸¹

⁷⁶ Tamtéž, str. 296n. (*Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*, 74n.), kurziva vždy JF. V SSJP je poslední věta přeložena odlišně, důraz na pasivitu člověka v úkonu transcendence je však zachován („to je základní perspektiva, kterou je třeba přijmout“).

⁷⁷ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 297

⁷⁸ Tamtéž

⁷⁹ SSJP sv. 1, str. 10.

⁸⁰ *Několik poznámek*, str. 59 (kurziva původní)

⁸¹ Viz Úvod, kap. 2b.

Potvrzuje se také souvislost mezi touto transcendencí a pravým lidským bytím: realizace schopnosti vztáhnout se k poslední souvislosti není úkon, jehož vykonání či nevykonání by bylo ponecháno na naší libovůli a nemělo pro naši existenci následky, ani to není imperativ přicházející odněkud zvenčí, nýbrž „princip člověka“.⁸² „Pochopení bytí, které provádí filosofie tím, že intelektuálně překračuje svět, je tak v souvislosti s pravým lidským bytím [...];“⁸³ součástí pravého lidského bytí zde tedy je realizace schopnosti „poznání“ světa jako univerzálního horizontu.

(Opakem pravého lidského bytí tu přitom už není jen život rozdrobený do řady nesouvislých reakcí na aktuální podněty, „otroctví okamžiku“, nýbrž bytí *zdánlivé*: člověk, který se nechopil možnosti utvářet svůj život z hloubky své svobody, jako by se pouze zdál, ne však skutečně byl.⁸⁴)

Nadále rovněž platí, že filosofie je *jednou* z podob transcendence; dalšími jsou básnictví a heroismus nesený „touhou po nekonečnosti života, pojaté jako nevyčerpatelnost a, u skutečných hrdů, stálá stupňovatelnost.“⁸⁵

To, co je transcendováno, je v samotné tezi nepřímě pojmenováno jako „poznání jednotlivostí“; kontext celého článku pak naznačuje, že filosofie překračuje rovinu, na níž zacházíme s nitrosvětými jsoucnými jako s tím, co je potřeba *zvládnout* v zájmu života – jazykem Patočkova habilitačního spisu řečeno: se zpozorovatelnostmi na cestách našich *zájmů* a jimi vedeného jednání.⁸⁶

Už zde však lze rozeznat tři dosud nezdůrazněné odstíny:

b) Konečnost, aktivita, nutnost

Oproti textům, jež jsme dosud sledovali, je zaprvé silněji akcentován fakt, že úkon transcendence, jakkoli překračuje všechna nitrosvětská jsoucna a míří až k celkové souvislosti světa, zůstává neustále úkonem *konečné bytosti* vázané na své zde a nyní; ke slovům „princip člověka“, která jsme citovali bezprostředně výše, Patočka ihned dodává „...stojícího v dějinné situaci“. Jde tedy o transcendenci dějinné bytosti, která se ani tímto úkonem nemůže vymanit z podmínek své konečné existence, nemůže *dospět* k celkové souvislosti tak, že by pak mohla setrvávat jen u ní, nevázána na určité dané, ne-zvolené místo v ní.

V tom se speciálně filosofie liší od mýtu a poezie: ty jsou nesený touhou po stupňování života, jehož obrazy promítají mimo něj; v tomto smyslu je zmíněná „touha po nekonečnosti života“ scestím transcendence, filosofie naproti tomu ví nejen o schopnosti vztáhnout se k celku světa, ale také o konečnosti⁸⁷ (proto se také její vztah k mýtu líčí především jako kritický, destruktivní⁸⁸).

Zadruhé je provedení transcendence explicitně označeno jako úkon *svobody*; akt transcendence – dokončeme i druhý uvedený citát – souvisí „s pravým lidským bytím, jež reprezentuje svobodný čin“. V tom nevidíme rozpor se studií o dvou vrstvách intencionality, kde byl úkon transcendence popsán jako událost povýtce pasivní (viz výše kap. 1 této části):

⁸² *Několik poznámek* str. 67

⁸³ Tamtéž

⁸⁴ Tamtéž

⁸⁵ Tamtéž, str. 64

⁸⁶ *Přirozený svět*, str. 83

⁸⁷ Tento motiv bude dále rozvinut ve *Věčnosti a dějinnosti*, viz část III, kap. 1b.

⁸⁸ *Několik poznámek* str. 63n.

na úkonu transcendence, jak se podrobněji ukáže v dalším, se podílí jak svoboda toho, kdo jej provádí, tak „přitažlivost“ toho, k čemu směřuje, a podle kontextu je na něm možné zdůraznit jednu nebo druhou z těchto stránek. Když tedy chtěl Patočka ukázat, že transcendence *není* věcí aktové intencionality jakožto *aktivity* „bdělého“ já, je zcela pochopitelné, že na ní zdůraznil moment pasivity, „vyvolanosti“; chce-li ji nyní ukázat jako možnost ne-setrvání na rovině nitrosvětských jsoucen, vyzdvihuje naopak moment aktivity, fakt, že ji musíme *vykonat*.

Zdůrazněním aktivity, domníváme se, se rovněž potvrzuje a snad i poněkud specifikuje zvláštnost onoho typu poznání, kterým je vědění o celku světa. Zatímco se totiž v některých typech poznání poznávané „vnucuje“, takže je není možné alespoň neregistrovat,⁸⁹ celková souvislost světa, vždy přítomná a působící, ale nikde přímo a „jednotlivě“ nezachytitelná, ke svému poznání vyžaduje *rozhodnutí* vykročit.

V souvislosti rozlišování různých typů vědění se ve sledovaném článku objevuje pojem *víry*, ne sice přímo jako pojmenování toho typu vědění, v němž je nám „dán“ celek světa, ale jako označení pro „vědění“, že úkon transcendování je třeba provést (což vlastně, nakolik transcendence míří k celku světa, nakonec *je* jistý nepřímý způsob povědomí o něm).⁹⁰

Zatřetí pak se pak na celkové souvislosti samé akcentuje její „nutnost“; její poznání, jak jsme viděli, „*není nahodilé* jako poznání jednotlivostí“;⁹¹ je poznávána právě jako vždy přítomná a ne-kontingentní; ne jako něco, co by jako nitrosvětské jednotliviny mohlo zmizet, být nahrazeno či nikdy nebýt.

Vraťme se ještě na okamžik k Patočkovu důrazu na naši aktivitu v transcendenci: jakkoli máme za to, že se tu jen jiným způsobem, z jiné strany, popisuje táž zkušenost, vidíme, že přesun důrazů tu není prost úskalí. Důraz na aktivitu je totiž tak silný (u filosofie silnější než u ostatních podob transcendence), že Patočka i tradiční symboly transcendentního (absolutno, Boha), situuje právě do *naší aktivity*: „absolutno není mimo nás, ale v nás. Člověk je v bližším a intimnějším poměru k Bohu, než mu je bezpečno a milo. *Bůh v nás* sankcionuje naši konečnost.“⁹² To má dvojí důsledek:

Zprv se *napětí* mezi aktivitou a pasivitou v transcendenci v tomto popisu roztrhlo na *alternativy*, z nichž jedna (aktivita) se přijímá, druhá odmítá: všimněme si, že náboženství jako odmítaná, protože deformovaná podoba transcendence (o tom viz bezprostředně níže) je líčeno tak, jako by v něm člověk byl *ryze* pasivním příjemcem: „filosofická“ víra má být pochopena „*nikoli* jako zjevení transcendentna, *nýbrž* jako svobodný lidský čin. Co se v této víře zjevuje, *není* transcendentní příkaz boží, *nýbrž* princip člověka“.⁹³ I to nejpasivnější přijímání „transcendentních příkazů božích“ však nutně předpokládá alespoň předcházející lidské *úsilí* o vytvoření jazyka pro ně; a viděli jsme již jeden pozdější Patočkův text, kde

⁸⁹ To je případ některých typů smyslového vnímání, zejména sluchového nebo čichového; jiným způsobem, ale podobně naléhavě, se může při logickém vyvozování vnucovat myšlenkově nutný důsledek.

⁹⁰ Zde nelze nepřipomenout Karla Jasperse, který právě výrazem *víra* označoval vztah k objektivně nedokazatelným a neukazatelným, a přesto neodmyslitelným souřadnicím našeho existování – k nimž pochopitelně patří i svět jako univerzální souvislost jsoucího.

⁹¹ *Několik poznámek*, str. 59, kurzíva JF

⁹² Tamtéž, str. 66, kurzíva JF. K duchovnědějinnému kontextu této Patočkovy teze a k souvislosti s dalšími soudobými Patočkovými texty viz Veselý, *Patočka a křesťanství*.

⁹³ *Několik poznámek*, str. 67, kurzíva JF. K podobné pozici se Patočka vrátí v některých textech 70. let, viz část V, kap. 1d.

filosofie není vyňata z obecného popisu transcendence silně zdůrazňujícího naopak stránku lidské *pasivity* v ní.⁹⁴

Druhým důsledkem je, že Patočka se ve snaze jakoby potlačit v transcendenci vše, co je mimo naši činnost (i bohy, zdá se, pouze *vytváříme*⁹⁵) dostává nebezpečně blízko tomu, co kritizuje jako „vědu“. Ukazuje, že transcendence může sejít na dvojí scestí – náboženské, které klade „místo transcendence transcendentno“, a vědecké, které místo poznání celku dosazuje poznání *všeho*, místo poznání světa poznání *obsahu* světa;⁹⁶ když však přechází k podrobně zdůvodněné kritice, obrací se jen proti prvnímu z těchto scestí⁹⁷ – protože, soudíme, právě odstraněním „stop“ transcendence z okolního světa získal takřka stejný obraz světa, s jakým počítá věda: světa naplněného věcmi přístupnými nezaujatému pozorování a manipulaci.

c) Překročení světa

V tomto trojím (tedy ve výkladu transcendence jako ryze *aktivního* jednání *konečné* bytosti a jako poznání *nutného*) nicméně nemusíme, domníváme se, vidět víc než jen nově osvětlené aspekty té koncepce, kterou jsme shledali v obou fenomenologických spisech. Skutečný posun leží jinde. Druhá ze čtyř vět, jimiž Patočka formuluje základní tezi tohoto článku, zní takto: „Zachytit tuto možnost [sc. možnost „poznat svět“] může subjekt jen tím, že určitým způsobem opustí, transcenduje svět.“⁹⁸ Výše jsme již citovali výrok o filosofii, která „intelektuálně překračuje svět“ (umístěný v poslední větě celého článku); a jinde Patočka říká, že filosofické poznání znamená „cestu ze světa ven“.⁹⁹

Je pravda, že celkový kontext článku navádí k „minimalistickému“ výkladu, který by také byl v souladu s dosavadní koncepcí: filosofie musí transcendovat svět, jak je obvykle, mimo filosofii, chápán, musí překročit to pojetí, v němž svět znamená např. sumu věcí, které je třeba v zájmu života zvládnout – a tak proniknout ke světu jakožto nezpředmětnitelné univerzální souvislosti. Přesto je dobré (s ohledem na některá Patočkova díla, o nichž bude řeč později) ponechat otevřenou i možnost druhé, radikálnější interpretace, která vezme výrok o překračování světa doslova; která pochopí *svobodu*, jež je v úkonu transcendence při díle, jako v posledku nezařaditelnou do žádné celkové souvislosti a schopnou každou celkovou souvislost prolomit; která ponechá lidské svobodě možnost napřáhnout se *za* všechny souvislosti včetně té, která si nárokuje poslednost a univerzalitu – byť jen tím, že se i na ni může tázat, činit ji předmětem otázky.

Metodologický exkurs: filosofická zkušenost a její artikulace

Druhé významné novum vlastně nespočívá v posunu či rozšíření samotné koncepce, jako spíše v prohloubené reflexi na ni, ve zpřesnění pohledu na vlastní postup (přesněji: na filosofování vůbec, jehož příkladem ovšem Patočkovo zkoumání transcendence je).

⁹⁴ Pokud se oba aspekty od sebe takto odtrhnou, v pozdějším interpretovi to ještě posílí pokušení, jemuž je zřejmě vystaven obecně – pokušení chápat různě akcentované popisy jako různá Patočkova *stanoviska*. Interpretační potíže, které z toho vznikají, stručně ukážeme v závěru této práce.

⁹⁵ viz tamtéž, str. 66

⁹⁶ Tamtéž, str. 62, o náboženství viz níže v exkursu.

⁹⁷ viz tamtéž, zejm. str. 64

⁹⁸ Tamtéž, str. 59

⁹⁹ Tamtéž, str. 62

Předmětem „mé improvizace“, říká Patočka hned v úvodu, je „nikoli filosofie, nýbrž skromný pokus vyrvat filosofii zapomnění“.¹⁰⁰ Pod touto skromnou maskou a na rozsahu pouhých deseti stránek je však proveden eminentně filosofický podnik – pokus vydat počet z toho, čím filosofie „ve své ideji“¹⁰¹ je, proniknout ve filosofii samé přes její takřkajíc vnější podobu, přes to, co je v ní bezprostředně přístupné (její slovní vyjádření, téměř vždy písemně fixovaná), k živému jádru, z něž tyto uchopitelné vnější projevy vyrůstají a z něž jedině jim lze porozumět.

Tímto živým jádrem je „filosofická zkušenost“¹⁰² spočívající právě ve vědomí schopnosti (a „potřebnosti“) provést úkon transcendence, proniknout poznáním k poslední souvislosti jsoucího (nebo možná i přes ni). Tato zkušenost je natolik souznačná s podstatou filosofie, že Patočka může výpovědi, které o této zkušenosti platí, pronášet o filosofii samé: jelikož se filosofická zkušenost netýká ničeho ve světě, nýbrž světa jako celku, je i filosofie sama „mimosvětská“; ve světě, jako jednu z nitrosvětských činností, ji nelze najít.¹⁰³ Sám filosof je proto „hlubokou propastí oddělen od světa“¹⁰⁴ a z hlediska světa, tj. z hlediska těch, kdo filosofickou zkušenost neprodělali, se jeho počínání musí jevit jako zbytečné či dokonce ohrožující.¹⁰⁵

Tak se znovu ukazuje příbuznost či sourodost mezi charakterem toho, k čemu transcendence míří, a charakterem existence, která ji provádí. Jako ve fenomenologických textech celkovost souvislosti světa udělovala rys celkovosti i životu (o „celku života“ je zmínka i v tomto článku¹⁰⁶), tak zde mimosvětskosti cíle odpovídá mimosvětskost filosofie jakožto jeho hledání a mimosvětskost samotného filosofujícího. Mimosvětskou pozici filosofujícího Patočka naznačuje i na jednom dalším místě, kde souhradně (jako synonyma?) uvádí „cestu k filosofickému *sebezpoznání*, cestu ze světa ven“.¹⁰⁷

Co tato mimosvětskost konkrétně znamená? Filosofickou zkušenost je pochopitelně možné (a nutné, nemá-li pominout beze stopy) slovně či jinak artikulovat; slovní artikulace a její zápis pak je tím, co známe jako filosofické texty a co se často pokládá za filosofii samu. Patočka však zdůrazňuje, že tyto vnější projevy představují jen „světskou projekci“ filosofie,¹⁰⁸ jakoby stopu, kterou filosofická zkušenost zanechává ve „světě“, v rovině empiricky vykazatelných činností a výsledků. Výpovědi či jejich systémy, „všechny ty materialismy, pozitivismy, ekonomismy, psychologismy, psychiatrismy, sociologismy,

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 58

¹⁰¹ Tamtéž

¹⁰² Patočka opět formuluje jakoby nejistě: „Existuje něco jako filosofická zkušenost“; tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž, str. 60. O přesnějším významu této nenalezitelnosti ve světě bude řeč níže v kapitole 3.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 59

¹⁰⁵ Konkrétně to Patočka ukáže později v článku *O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu*, zejména str. 68nn.

¹⁰⁶ *Několik poznámek*, str. 67

¹⁰⁷ *Několik poznámek*, str. 62, kurziva JF: Opět zde těžko neodkázat na Karla Jasperse, pro nějž má člověk možnost vztáhnout se nejen ke světu či jeho různým aspektům nebo částem (jakožto vědomí vůbec, pouhé pobývání a duch), ale také k mimo-světské transcendenci, a právě tím se stává možnou (a vlastně rovněž mimosvětskou) existencí.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 60. K témuž viz také Patočkův článek *O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu*. Bezprostředně výše jsme viděli, že Patočkův postoj k trvalejším „stopám“ transcendence je převážně odmítavý („Člověk *nemusí* vytvářet bohy“), a i v pasážích, jimiž se zabýváme nyní, vidí hlavně nepřiměřenost těchto projekcí vůči tomu, čeho projekcemi jsou. Naše interpretace se zde snaží být k projekcím vstřícnější.

theologismy“, nejsou to, co filosofie v jádru je, nýbrž jen její vnější podoba, „teze, kterými si svět vykládá filosofii“.¹⁰⁹

Proto také filosofie sice používá slova, která až na výjimky pocházejí z běžného jazyka, ta ale v kontextu filosofické zkušenosti, kterou mají vyslovit, nabývají jiného významu – a opět: významu pro „svět“, tedy mimo vazbu na filosofickou zkušenost, vlastně nepochopitelného: „...jeho [sc. filosofova] řeč nemůže nikdy být pochopena.“¹¹⁰ To se samozřejmě týká ne všech slov používaných ve filosofických textech, ale termínů; je příznačné, že kromě výrazu „svět“ mezi nimi Patočka výslovně uvádí také výraz „člověk“¹¹¹ – znovu tím upozorňuje, že jako věc mezi věcmi ve světě nelze zachytit nejen nezpředmětnitelnou poslední souvislost, ale i samotného člověka, který se k ní vztahuje.

S tím souvisí, že v oblasti filosofické zkušenosti nelze dokazovat s myšlenkovou nutností: „Filosof nemůže o své pravdě nikdy důkazem přesvědčit.“¹¹² Přesněji řečeno: o filosofické zkušenosti nemůže argumentovat tak, aby jeho argumentace byla srozumitelná a přesvědčivá ve „světě“, tzn. pro ty, kdo tuto filosofickou zkušenost neprodělali: „*mezi filosofem a světem* o filosofii nemůže vlastně existovat diskuse.“¹¹³

Tato nedokazatelnost má, domníváme se, dvě roviny:

Zaprvé nelze dokázat „platnost“ filosofické zkušenosti, skutečnost toho, k čemu míří. Jestliže jsme výše viděli akt transcendence jako výkon svobody a rozhodnutí, zde se zřetelněji ukazuje rys nezajištěnosti, rizika, který je s tím nutně spojen: Patočka sám upozorňuje, že to, co v tomto článku provádí, je akce „vědomá si své hazardnosti“.¹¹⁴ Že úkon transcendence je možné a žádoucí provést, že je smysluplné věnovat energii snahám o jeho artikulaci, nelze dokázat s takovou nutností, která by odstranila všechnu nejistotu; jednak pochopitelně kvůli *obecné* nemožnosti dokázat smysluplnost jednání, které teprve má být provedeno, jednak však kvůli naznačené „mimosvětскosti“ toho, k čemu transcendence míří, a tím i transcendence samé.¹¹⁵ Také proto je filosofie *odvaha* k jasnosti, ba vyžaduje „heroického člověka“.¹¹⁶

Zadruhé však filosof nemůže „důkazem přesvědčit“ ani o adekvátnosti své artikulace filosofické zkušenosti. „Důkazy jsou možny jen tam, kde se uznávají stejná principia“¹¹⁷ – v naší souvislosti tedy tam, kde už se sdílí filosofická zkušenost, na jejímž základě je pak možno dokazovat adekvátnost jejích různých artikulací. Kde tato situace není dána, zbudou z filosofických výpovědí právě jen „světскé projekce“ zbavené svého zvláštního filosofického, tj. k filosofické zkušenosti vztaheného významu a tím i svého původního smyslu.

Tyto projekce ovšem mohou velmi dobře žít dál, a dokonce mohou být pokládány za filosofii samu – „valná část toho, co se projednává v učebnicích pod titulem filosofie, není nic jiného než odpověď světa na výzvu filosofie“.¹¹⁸ Prostřednictvím těchto „odpovědí světa“ lze

¹⁰⁹ *Několik poznámek*, str. 60. K tomuto problému se Patočka vrátí na sklonku své myslitelské cesty, v přednášce *Duchovní člověk a intelektuál*.

¹¹⁰ *Několik poznámek*, str. 61

¹¹¹ Tamtéž

¹¹² Tamtéž, str. 60

¹¹³ Tamtéž, kurzíva JF.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 58

¹¹⁵ Viz také *Kapitoly ze současné filosofie*, str. 87: „filosof... nikdy nemůže naprosto vymýt své rozhodnutí dosaženými jistotami.“

¹¹⁶ *Několik poznámek*, str. 66, 67

¹¹⁷ Tamtéž, str. 60

¹¹⁸ Tamtéž, str. 61

také nadále vést argumentaci: že teze postrádají zkušenostní bázi, nebrání tomu, aby jimi byly jiné teze (možná podobně deficientní) prokazovány či vyvraceny.

Konkrétním příkladem, kdy „světské projekce“ filosofické zkušenosti takto žijí vlastním životem, je pro Patočku náboženství, které „místo přechodu z roviny jsoucna někam jinam“, tedy místo úkonu transcendence, „klade ... rozdíl dvou ontických rovin, namísto transcendence transcendentno.“¹¹⁹ Nechceme nyní řešit otázku, do jaké míry je tato výpověď trefná jakožto kritika náboženství; je však přesným popisem *reifikace* jakožto jednoho z jevů, k nimž nutně dochází, když slovní artikulace transcendence sice dále žijí, ale je zapomenuta jejich motivující zkušenost. Připomeňme znovu: filosofie *není* možná bez vnější podoby slovních výrazů a tyto výrazy *jsou* více či méně adekvátním zachycením filosofické zkušenosti – avšak právě jen vnější podobou a zachycením; jejich pravda je *odvozená* od pravdy původní zkušenosti. V okamžiku, kdy je tato odvozenost zapomenuta, pak zdánlivě získávají statut, který ve skutečnosti nemají – v případě náboženství, jak je zde Patočka chápe, zřejmě statut určité předmětnosti přístupné v takové zkušenosti, která je jakousi analogií či rozšířením zkušenosti smyslové.¹²⁰

Posun od transcendence k transcendentnu (řečeno s Patočkou), od výrazu zkušenosti ke zdánlivému předmětu, může být tak nenápadný, že obojí, „filosofie a její mimésis“, může žít současně v téže osobě;¹²¹ artikulace filosofické zkušenosti tak už v okamžiku, kdy je provedena, může vykolejit v předmětnou výpověď: „Tam, kde se filosof domnívá smět zajásat,“ říká vzletně Patočka, „je to často dvojník, který klidí ovoce.“¹²² (Dvojníkem se zde myslí člověk myslící předmětně v týchž výrazech, jimiž je vyslovována filosofická zkušenost.)

Ovšem právě „filosof nemůže tuto pozici přijmout“:¹²³ právě ten, kdo prodělává filosofickou zkušenost, nemůže přijmout zpředmětnující chápání jejích výrazů (ba možná že jedině ten, kdo tuto zkušenost prodělává, má *možnost* toto chápání nepřijmout – *proto* máme za to, že Patočkova „improvizace“, jejímž předmětem údajně není filosofie, je ve skutečnosti projekt svrchovaně filosofický). Právě díky zkušenosti transcendence je možné vůbec rozlišit mezi filosofickou zkušeností a jejími i navenek (chybně) pochopitelnými výrazy, je možná *anamnésis*, rozpomenutí na původní zkušenost, na živé jádro filosofie, jeho odkrytí zpod nánosu reifikovaných symbolů, a tím i odkrytí těchto symbolů jako toho, čím jsou, jako odvozených výrazů, skrze něž má být zahlédnuta zkušenost, která je vytvořila.

Na základě filosofické zkušenosti by tak podle Patočky také mělo být možné i celým dějinám filosofie, nakolik jsou pojímány jako dějiny psaných nauk, tedy právě světských projekcí, podložit „filosofickou démonologii“, tj. koncepci „vnitřních mocí ovládajících konflikt světa a filosofa“, přehled sil a cest vedoucích vždy znovu k naznačenému vykolejení.¹²⁴

Dovolme si dohad, že tato „démonologie“ by odhalila cesty velmi krátké a síly velmi slabé, nicméně bohatě dostačující: řeč filosofie je sice na jedné straně s to vyjádřit zkušenost,

¹¹⁹ Tamtéž, str. 62 (všimněme si, že to, co je v úkonu transcendence překračováno, je zde pojmenováno jako rovina *jsoucna*).

¹²⁰ Tento proces vylíčil v několika svých pozdních textech Eric Voegelin; nejkoncentrovaněji zřejmě v přednášce *Immortality*, str. 53n.

¹²¹ *Několik poznámek*, str. 62

¹²² Tamtéž, str. 62

¹²³ Tamtéž, str. 60

¹²⁴ Tamtéž, str. 62n.

jež je od svých nitrosvětsky zachytitelných stop tak vzdálená, že je možné ji označit za „mimosvětskou“; na straně druhé má však – jakožto řeč používající výrazivo běžného jazyka – k nerozeznání blízko k řeči o nitrosvětských jsoucnech. Je tedy nasnadě, že k záměně bude docházet takřka automaticky, zatímco značných sil bude naopak potřeba k tomu, aby se původně míněná zkušenost stále znovu anamneticky vydobývala zpod suti domnělých předmětů.

3. *Existuje definitivní kánon filosofického života?*

Zvláštní význam tohoto krátkého článku spočívá mj. v tom, že se při popisu transcendence soustředí ne tak na samotný její *úkon*, ani na její *cíl*, jako spíše na toho, *kdo* úkon transcendence provádí, přesněji: na jeho život. Děje se to trojím způsobem:

a) **Důsledek transcendence: celkovost života**

Je opět řeč o tom, jaký *dopad* má úkon transcendence na existenci, která jej provádí. Výše v 1. kapitole této části jsme viděli, že život toho, kdo se vztahuje k celkové souvislosti světa, se rovněž nějakým způsobem má stávat celkem; kde k transcendenci nedochází, má vládnout „otroctví okamžiku“ a rozdrobenost života do reakcí na jednotlivé impulsy. V tom, domníváme se, se ukazuje, že *celkem* je míněna *jednota*: celkem ve smyslu toho, co má začátek a konec a co v sobě zahrnuje všechny své jednotlivé události, je život z definice vždy; jde však o to, zda tento celek tvoří smysluplnou či alespoň postřehnutelnou jednotu, do níž žádná jednotlivá událost není zcela nezařaditelná. Ba ještě dále, protože zvenčí či zpětně snad lze i takovou jednotu vypořádat vždy, jde zřejmě o to, zda *sám prožívající* vnímá svůj život jako takovou jednotu a zda, nakolik je to v jeho moci, rozhoduje o jednotlivých událostech svého života (tj. o tom, jak bude reagovat na podněty přicházející zvenčí, které činnosti bude konat a které ne atd.) na základě jednoho principu, řečeno s Patočkou: „jednoho uchvácení“. Teprve protikladem *takovéto* jednoty je totiž rozdrobenost života do navzájem nesouvisejících reakcí na jednotlivé impulsy, ono „otroctví okamžiku“, které Patočka výše kladl do protikladu k životu jako „celku“.

Tato interpretace se v přítomném článku částečně potvrzuje; vztah mezi transcendencí a životem toho, kdo ji provádí, se zde totiž upřesňuje v tomto smyslu: život tvoří *vždy* jednotný celek, „naše jednání se automaticky pořádá v jednotu životního stylu“¹²⁵, jde však o to, čím je tento celek určen, na jakou „hodnotu“ je „zaostřen“, ¹²⁶ tedy právě o princip jeho jednoty. Takových jednotících principů může být řada; Patočka se samozřejmě – v souladu s tématem, které tu v jeho díle sledujeme, a s titulem článku – ptá na jeden speciální případ, totiž na život, jehož jednota je určena *filosofií*, to jest, jak plyne z přednášky o duchu a dvou vrstvách intencionality, jistým způsobem výslovné konfrontace se světem jakožto celkovou souvislostí jsoucího (v jazyce článku o mimosvětské pozici filosofie: „filosofickou zkušeností“). Je možné, ptá se Patočka, jednou provždy stanovit, jakou konkrétní podobu bude takový život mít, tedy popsat onen „definitivní kánon filosofického života“? Patočkova odpověď je negativní. Proč?

¹²⁵ *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, str. 101

¹²⁶ Tamtéž

Princip jednoty života, to co z něj činí prožívanou jednotu, může podle Patočky ležet na různých úrovních. Většinou leží na rovině společenských rolí, „jedinec je jím většinou utvářen toliko povrchně, ve střední zóně svých každodenních zaměstnání“.¹²⁷ Avšak filosofická zkušenost probíhá mimo tuto rovinu, je, jak jsme viděli, „mimosvětská“ v tom smyslu, že není totožná s žádnou nitrosvětsky vykazatelnou činností; není, jak zde Patočka dodává, výsledkem žádného „přirozeného“, empirického sklonu nebo pudu.¹²⁸ Vyžaduje *konverzi*, která není dílem žádné jednotlivé a objektivovatelné schopnosti, nýbrž svobody (Patočka: „opravdové“ nebo též „duchovní tvorby“), která je s to ke všem sklonům a schopnostem zaujmout odstup a podle Patočkova článku je též nově uspořádat a zaměřit, dát jim „nový smysl“.¹²⁹ Konverze tedy vychází z toho, co je v člověku empiricky nevykazatelné, ze svobody jakožto schopnosti *obrátit* myšlení a vůli¹³⁰ od předmětů, které jsou nám zpřístupňovány našimi „přirozenými“ schopnostmi, a od činností, které jsou nám umožňovány a diktovány našimi „přirozenými“ sklony, a zaměřit je jinak. (Nakolik potom toto „jinak“ může znamenat i celkovou, univerzální souvislost jsoucích, *je tato konverze totožná s transcendencí*, jak ji zde sledujeme už od Patočkova habilitačního spisu; *vědomí možnosti a „potřebnosti“ konverze je pak totožné s „filosofickou zkušeností“*, jejíž popis z Patočkova pera jsme viděli výše.)

Z tohoto důvodu se také vrací moment nezajištěnosti konverze; nespočívá totiž na žádné ze schopností, jejichž fungování je zmapováno a u nichž je tedy možné předem alespoň odhadnout pravděpodobnost možného úspěchu. Konverze znamená svobodné a nezajištěné vykročení, jehož smysluplnost se může ukázat teprve v samotném jeho provedení či po něm: je pak ospravedlněna „evidencí jistých důvodů, jež jsme však mohli získat pouze touto konverzí samou.“¹³¹

Je zjevné, že Patočka zde řeší obecnějším způsobem tentýž problém, který byl už předmětem článku o mimosvětské pozici filosofie (viz výše kap. 2 této části, zejména metodologický exkurs): jestliže se tehdy ptal, jaký je vztah filosofické zkušenosti k jejím slovním výrazům, tedy jako stopu zanechává v řeči, ptá se nyní po vztahu filosofické konverze a života, který je jí utvářen, tedy jakou stopu konverze zanechává *obecně* v životních projevech toho, kdo ji prodělává.

Nepřekvapuje tudíž, že i u této konverze se opět projevuje nezrušitelné napětí mezi jejími nitrosvětskými projevy a jí samou: žádný z jejích výrazů (už nejen slovních, ale výrazů *vůbec*) s ní nelze ztotožnit; za každým z těchto výrazů se může skrývat i jiný proces než filosofická konverze a naopak ani ten nejadekvátnější výraz nevylučuje možnost jiných adekvátních výrazů. A je-li tudíž filosofický *život* život žitý ve světě, ale z takto radikálně mimosvětských impulsů, pak nemůže existovat jeho „definitivní kánon“; není možné stanovit takovou formu života, která by zaručovala jeho filosofičnost, nebo která by všem jiným formám bránila vznášet na filosofičnost nárok.¹³²

¹²⁷ Tamtéž

¹²⁸ Tamtéž, str. 102n. Připomeňme, že v Patočkově habilitaci se mluvilo o odstupu subjektu od jeho vlastních tendencí (*Přirozený svět*, str. 141, viz zde Úvod, kapitulu 2a).

¹²⁹ Všechny citované výrazy viz *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, str. 103.

¹³⁰ Konverze je „pohyb zároveň volní i myšlenkový“. Tamtéž.

¹³¹ Tamtéž

¹³² Viz k tomu tamtéž, str. 102

Proto také platí, že „pohyb filosofie je nezavršený“; že je to pohyb, který nikdy nedochází cíle a jehož cíl stále uniká.¹³³ Dát filosofické zkušenosti jednou provždy platný výraz není možné (a také všechny existující výrazy, zopakujme, je třeba vždy novým vztahováním k filosofické zkušenosti stále znovu zbavovat reifikujících výkladů).

b) Poznání existence

Největší část pozornosti tedy Patočka v tomto článku věnuje tomu, jaký má transcendence k poslední souvislosti světa dopad na existenci toho, kdo ji provádí. Výrazně slaběji tematizuje *jinou* podobu vztahu mezi transcendencí a existencí, totiž tu, kdy transcendence míří nikoli k poslední vnější souvislosti okolních věcí, nýbrž kdy je jejím cílem poznání existence samé. Děje se to nejprve tam, kde Patočka mluví o „znepokojení nad celkem našeho života“.¹³⁴ Z kontextu vyplývá, že se jedná o znepokojení nad tím, že náš „životní styl“ je utvářen na základě nereflektovaně přijímaných nahodilých vnějších podnětů, a že toto znepokojení vede ke snaze o takový životní „kánón“, kdy člověk „celý“ svůj život utváří a) na základě motivů ležících hlouběji než rovina jeho „každodenních zaměstnání“, totiž „v hloubi jeho bytosti“, a to b) tak, že je soustředěn „na určitou hodnotu, v níž život rozeznává nejvyšší vyjádření své podstaty“.¹³⁵ Není pochyb o tom, že zde má Patočka skutečně na mysli celek života ve smyslu *úplnosti*; že jde o to, aby *co největší část* činností, které člověk provádí, nějak odpovídala těmto hlubším motivům. Právě tak ale pokládáme za zřejmé, že tím rozhodujícím jsou tu právě ony „hlubší“ motivy, tedy v posledku ne-objektivovatelná,¹³⁶ „mimosvětská“ svoboda, a ona „nejvyšší hodnota“, tj. schopnost obrátit pozornost – v případě *filosofického* života – k nejzazší, univerzální souvislosti, případně i za ni. (*Proto i toto poznání existence představuje transcendenci, jak jí zde rozumíme: svoboda i universální souvislost jsou „mimosvětské“ faktory.*)

(Tím se mimochodem dále zpřesňuje výše naznačené pojetí celkovosti resp. jednotnosti života: nejde už jen o to, zda člověk vnímá vlastní život jako jednotu organizovanou na základě „jednoho uchvácení“, ale i o to, zda je tento princip jednoty „správně“ zvolen, zda se život organizuje na základě vztahu k tomu, co se ukazuje jako nejvyšší hodnota.)

Transcendence obracející se od nitrosvětských věcí tedy může mířit právě tak „ven“, k vědomí poslední vnější souvislosti okolních věcí, jako „dovnitř“, k vědomí samotného člověka jako rovněž „mimosvětské“ svobody – a v obou případech jde o skutečnou transcendenci, o „překročení světa“. Jestliže jsme už výše viděli, že Patočka i „cestu

¹³³ Tamtéž, str. 104. Konkrétnější podobou „filosofického života“ se tu nemůžeme zabývat. Celá tato problematika vlastně leží za hranicemi našeho tématu: týká se integrace úkonu transcendence do další existence, ne úkonu samotného. Zde zmiňujeme jen to, co je nutné k osvětlení samotné transcendence. Krátkou poznámku k tomu viz v části V, kap. 2d.

¹³⁴ *Existuje definitivní kánón filosofického života?*, str. 101

¹³⁵ Všechny tři citáty viz tamtéž, str. 101. K tomu, že život je zde podmětem („život rozeznává...“), viz část II, kap. 3c, pozn. 284.

¹³⁶ Svoboda pochopitelně v jistém smyslu objektivovatelná je (v tuto chvíli je např. *předmětem* našeho vypovídání). Podstatné však je, že výsledný „objekt“ tu je objektivací, substantivizací *našeho sebeprožívání* (řečeno opět s Karlem Jaspersem: je to *signum existence*, nikoli *fenomén reality*), v němž jedině je svoboda jako zkušenost vykazatelná a na něž se i tento substantivizovaný výraz musí převádět, nemá-li se jeho význam podstatně zkreslit. Více k tomu zde v části II, kap. 1.

k filosofickému sebepoznání“ zřejmě chápal jako „cestu ze světa ven“,¹³⁷ pak se přítomný článek zdá „symetričností“ těchto dvou cest potvrzovat.¹³⁸

Nasvědčuje tomu i další pasáž, v níž Patočka rozlišuje mezi různými směry transcendence, z nichž dva, Descartův a Husserlův,¹³⁹ míří (přes všechny odlišnosti obou pojetí) právě k subjektivitě – všimněme si: nikoli k celku života, nýbrž k subjektivitě jako k čemuśi poslednímu a dále již nepřekročitelnému (co teprve následně může případně celek života organizovat).

c) Znepokojení

Nejméně, vlastně jen letmo, je při tematizaci toho, kdo úkon filosofické konverze provádí, řeč o *východí náladě*, v níž se možnost a potřebnost konverze zprvu ohlašuje. Máme na mysli již citovaný výrok o „*znepokojení nad celkem našeho života*“.¹⁴⁰ Jak jasně ukázal kontext, jde v první řadě o znepokojení nad obvyklým nereflektovaným a pasivním utvářením životního stylu; avšak viděli jsme, že důvodem, *proč* tento životní styl vůbec vyvolává znepokojení, je fakt, že a) není pořádán z „mimosvětské“ svobody toho, o jehož život se jedná, a b) není zaměřen k nejvyšší hodnotě (zde: k univerzální souvislosti světa). Zdrojem znepokojení je tudíž *absence transcendence* mířící jak k nepřekročitelné souvislosti světa, tak k nepřekročitelné svobodě.

Celková souvislost a svoboda – možnost a potřebnost svobodného obratu k uvědomění celkové souvislosti i svobody samé – se zprvu ohlašují ve *znepokojení* jakožto *té* náladě, která rozrušuje jejich obvyklou a zprvu přijímanou zakrytost. Všimněme si, že Patočka zde mluví o *celkovém* znepokojení, ne tedy o znepokojení nad tou či onou jednotlivou nitrosvětskou skutečností; celkovost znepokojení odpovídá nejprve celkovosti znepokojivého životního stylu, při bližším pohledu pak „mimosvětskosti“ toho, co je tímto stylem zakryto a co v tomto znepokojení nejasně proniká do vědomí.

Jak řečeno, při popisu úkonu transcendence se tento Patočkův článek výrazně soustředí na toho, kdo tento úkon provádí; zbývající momenty transcendence ovšem nemohou zůstat zcela stranou. Viděli jsme již nutnost překročit naivně přijímaný životní styl, a řeč je i o tom, *kam* pohyb transcendence míří: zde se opět objevuje motiv *překročení* všech souvislostí, možnost „pozvednout se nad celek skutečnosti, transcendovat jej“.¹⁴¹ Zdá se, že ve srovnání s článkem o mimosvětské pozici filosofie (kap. 2 této části) zde má radikálnější interpretace větší oporu v textu: zatímco tam byla řeč o „intelektuálním překračování světa“, přičemž výraz *svět* byl používán výlučně v restriktivním, imanentizujícím smyslu (svět jako věci, jež je třeba v zájmu života zvládnout, a dále „svět“ jako samo toto naivní sebechápání života), zde se má filosofie pozvednout nad celek *skutečnosti*, u níž žádné takto restriktivní chápání není naznačeno. Máme tu tedy větší oprávnění chápat Patočkův výklad tak, že i celek skutečnosti má být *překročen*.

¹³⁷ *Několik poznámek*, str. 62, viz výše kap. 2 této části.

¹³⁸ Tento význam snad má i řeč o náladách, v nichž se „vztahujeme k celku života a světa“, v Patočkově habilitační práci (*Přirozený svět*, str. 197).

¹³⁹ *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, str. 103

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 101, kurziva JF

¹⁴¹ Tamtéž, str. 103

4. Životní rovnováha a životní amplituda

Jestliže článek o kánonu filosofického života při popisu transcendence obracel pozornost zejména k tomu, kdo úkon transcendence provádí (jedenak k dopadům transcendence na jeho život, jedenak k jeho objektivně nevykazatelné, „mimosvětské“ svobodě jakožto k možnému cíli transcendence), pak přítomná studie se soustředí opět na samotný akt transcendence, který popisuje – podrobněji než dosud probírané texty – ve všech třech sledovaných momentech: v tom, *co* je překračováno, v tom, kam úkon překračování míří, i v tom, *jak* probíhá.¹⁴²

a) Enkláva

Celou studií opět prochází rozlišení, které Patočka dříve pojmenoval jako opozici světského a mimosvětského (že jde skutečně o *totéž* rozlišení, vyplne, doufáme, z dalšího výkladu), avšak tentokrát je popsáno diferencovaněji. Póly této opozice označuje Patočka výrazy *rovnováha* a *amplituda*; obojí může znamenat jak životní rozvrh, způsob reálného vedení života, tak filosofii, která k tomu kterému rozvrhu přísluší jako jeho teoretický výraz a ospravedlnění.

V tom, že Patočka proti sobě staví dva životní rozvrhy, se opět vrací téma „životního stylu“, které jsme viděli výše, tedy jednak otázka, co zakládá prožívanou jednotu života, jednak otázka, jakou podobu má život vědomě podřízený jednomu zájmu, konkrétně filosofii jakožto jedné z podob transcendence. Prvním přínosem této studie pak je fakt, že podrobněji popisuje životní styl *nevedený* transcendencí, tedy ten styl, který byl výše charakterizován vlastně jen tím, že spočívá v nereflektovaném¹⁴³ odpovídání na nahodilé vnější podněty. „Život v rovnováze“ nebo „v enklávě“¹⁴⁴ (tohoto druhého označení se budeme přidržovat, protože věc, již zde sledujeme, popisuje lépe) lze formálně charakterizovat

- nerušeností, absencí nečekaného, tím, že dění odpovídá očekáváním a plánům: je to životní styl, při kterém „se nic podstatného neděje, ... není radikálních zářezů“,¹⁴⁵ život „v klidné, neznepokojivé koleji zaměstnání, práce, běžné povinnosti, užitečnosti, harmonie, štěstí“,¹⁴⁶

- jistou uměřeností, vyvážeností, střízlivostí, jak napovídá sám pojem rovnováhy.

Obsahově lze enklávu na základě různých pasáží Patočkova textu charakterizovat jako oblast

- vyplněnou tím, co lze naplánovat a zvládnout;

- toho, o čem je potřebný a v zásadě možný konsensus zúčastněných, kde je třeba a možno „dohodnout se o tom, co je významné a praktické“,¹⁴⁷

- ovládanou hedonickými a utilitárními impulsy („požívacím a užívacím postojem k bohatstvím lidského života“¹⁴⁸). Do této souvislosti patří i bezprostředně výše uvedený citát

¹⁴² Při rozboru této studie se zde pochopitelně opět omezujeme na problém transcendence. Patočkova studie sama obsahuje i další momenty, jež s tématem naší práce přímo nesouvisí, zasloužily by si však zvláštní rozbor (zejména, domníváme se, by bylo třeba přesně popsat vztahy čtyř hlavních předmětů Patočkova výkladu – rovnováhy a amplitudy jakožto životních rozvrhů, filosofie rovnováhy a filosofie amplitudy).

¹⁴³ Nereflektovaném v tom smyslu, že se neptá ani po jedné nejvyšší hodnotě, jíž může být vedení života podřízeno, ani po svobodě, která může život organizovat.

¹⁴⁴ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 59

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 54

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 60

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 54

o životě v koleji zaměstnání, práce a užitečnosti, a dále Patočkou zdůrazňovaný obrat od vazby na vitální motivace, konkrétně od hodnocení *bolesti* jako výlučně nežádoucí: „... možno i milovat bolest, která je ... mnohonásobně hlubší a větší než opojení z moci a úspěchu. ... ten, kdo byl proměněn bolestí, nezatočí již ... po vulgárním blahu a tvrdé moci dne. ... Proto všichni praví milovníci věčného a nekonečného jsou především podstupitelé protivenství a bolesti.“¹⁴⁹

Tato enkláva může být fakticky značně rozlehlá, prostorově i časově; je možné „hrát nesmírnou hru s životy tisíců a přehazovat výhybky dějin“, ¹⁵⁰ a přesto zůstat v jejím rámci. V každém případě může přesahovat interval jednotlivého lidského života – a mimo jiné v tom spočívá její přitažlivost: skýtá „záruku šťastného konce“, záruku, že jednotlivý život „zůstane ve vykonané práci, předané následujícím.“¹⁵¹

Přestože některé Patočkovy emfatické formulace mohou vzbuzovat opačný dojem, není jeho úmyslem enklávu, ba ani jí odpovídající styl života *jako takové* odmítat. Život v enklávě i odpovídající „nazírání“ „odpovídá něčemu velmi podstatnému, nějaké základní potřebě našeho ducha“, ¹⁵² a sám výraz *enkláva* je zde i neutrálním označením života jako intervalu či mezi narozením a smrtí. ¹⁵³ Předmětem jeho kritiky se stávají teprve v okamžiku, kdy začnou vznášet celkový nárok – kdy se život v enklávě stane skutečně *celkovým* stylem usilujícím o potlačení *všeho*, co by jej mohlo narušovat, a s enklávou se spokojí (pak by byl ne-pravým bytím, které je i zde, tak jako ve studii o mimosvětské pozici filosofie, spojováno s rovinou pouhého *zdání*¹⁵⁴), nebo kdy se popis enklávy a života v ní prohlásí za *celkový* výklad situace člověka na světě. ¹⁵⁵ Škodlivá tedy není sama enkláva, ale teprve seberestrikce na ni – seberestrikce, kterou Patočka zachycuje fyzickými metaforami choulení a zavřených očí. ¹⁵⁶

Máme za to, že náčrt struktur enklávy a života v ní je zpřesněním toho, co bylo výše označováno jako „svět“. Pokud v článku o mimosvětské pozici filosofie (viz výše kap. 2 této

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 57. Tento poslední motiv Patočka sice příliš nezdůrazňuje, pokládáme jej však za klíčový; bez něj by ostatní rysy života v enklávě, jak je zde z Patočkova textu rekonstruujeme, mohly být i popisem praktického průběhu života zaměřeného na filosofickou zkušenost (např. takového, jaký ve vrcholném období své tvorby notoricky vedl Immanuel Kant). Znovu jsme tu přiváděni k napětí mezi vnějším výrazem filosofické zkušenosti a touto zkušeností samou, jejíž přítomnost nebo nepřítomnost *nelze* ze samotného výrazu bezpečně poznat.

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 61

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 58

¹⁵¹ Oba citáty tamtéž.

¹⁵² Tamtéž, str. 54. Povšimněme si, že Patočka zde tuto určitou oprávněnost přiznává dokonce *filosofii* amplitudy, tedy restriktivnímu výkladu člověka. (Jde však o oprávněnost jen částečnou: skutečná filosofie pro Patočku právě *nevychází* z žádné vykazatelné potřeby či schopnosti.) Zde se mimochodem ukazuje, proč musí být zkoumán, kterému se Patočka v této studii věnuje, provedeno z pozice filosofie amplitudy: jedině z ní je totiž vidět i částečná oprávněnost filosofie enklávy, zatímco naopak z pozice filosofie enklávy se amplituda může jevit *jedině* jako zbytečné, ne-li zásadně chybné počínání. Filosofie amplitudy je tudíž tím jediným stanoviskem, z kterého se vůbec celý problém amplitudy a enklávy může stát zjevným: vědomí mezí a jejich zastírání; „pravé rozměry“ člověka a jejich restrikce či deformace – to vše, jakož i všechny problémy, které s těmito polaritami souvisejí, uvidíme buď z pozice filosofie amplitudy, anebo vůbec ne.

¹⁵³ Tamtéž, str. 58

¹⁵⁴ Tamtéž, str. 56 a 60

¹⁵⁵ Jde tu pochopitelně o ideální typy, jak ostatně Patočka hned v úvodu studie jasně uvádí. Pokud by život v enklávě byl *řízen* ideálnětypickou *filosofií* enklávy, mohlo by to znamenat onu nesprávně zaměřenou jednotu života, o níž jsme mluvili při rozboru Patočkova článku o kánonu filosofického života (kap. 3 této části).

¹⁵⁶ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 60 (zavřené oči), 60 a 61 (choulení).

části) znamenal „svět“ naivní sebechápání života omezující se na věci, jež je třeba zvládnout, pak konkrétní podobou téhož pojetí mohou být právě naznačené momenty plynulosti, vyváženosti, plánovatelnosti, dohodnutelnosti, a zejména požívačnosti a užívačnosti. Tak se konkrétněji rýsuje podoba „světa“, v němž *nedochází* k transcendenci a vůči němuž je tudíž filosofická zkušenost jakožto podoba transcendence „mimosvětská“.

b) Amplituda

Právě tak je detailněji než dosud popsána i amplituda, tedy sama „mimosvětскost“: svoboda, jejímž dílem úkon transcendence je, nemusí od „světa“ či obvyklého životního stylu nutně vykračovat *přímo* k uchopení poslední, celkové souvislosti. Patočka líčí (bez nároku na úplnost, spíše jako příklady) čtyři možné podoby transcendence (které by se možná daly v nějakém smyslu pokládat také za její stupně či fáze):¹⁵⁷

- první podobou je schopnost volit v průběhu dějin nové parciální cíle, nové zájmy, nové „citové záchvěvy“, a to nezávisle na neměnných přírodních danostech v člověku samém i v jeho okolí;

- druhou je schopnost vykročit z daností ne již přírody, ale vlastní kultury (tedy i od cílů a zájmů, které jsou dílem svobody), a pochopením proniknout do kultur cizích, zejména minulých;

- třetí je schopnost člověka nacházet i v sobě samém různé „hloubky“ a z nich žít;¹⁵⁸

- čtvrtou je schopnost vytvářet kulturu – vědu, filosofii, umění, náboženství – v nichž se realizuje „uchvácení celkem“, vztah člověka „k tomu, co je nejuniversálnější, nejobsáhlejší, povýšeno nad vše omezené a konečné“.¹⁵⁹

Svoboda tu tedy může vycházet i k cílům ležícím *uvnitř* světa, může působit transcendenci, která nesměřuje až k samotné univerzální souvislosti světa. (Připomeňme zde typy transcendence, které jsme viděli v Patočkově habilitační práci:¹⁶⁰ schopnost obrátit se od aktuálně smyslově daného a přejít k nepřítomnému, která se projevuje v řeči, má jistě blízko k první z podob transcendence, které Patočka uvádí zde.) Zároveň ale – jsou-li tyto podoby transcendence pro Patočku indiciemi, v nichž se ohlašuje filosofická zkušenost – platí, že i tyto „slabší“ transcendence už jsou dílem *té* svobody, která je schopna obrátit pozornost člověka až k celkové souvislosti jsoucího.

V dalším uvidíme, že v závěru studie bude cíl transcendence nepřímou charakterizován jako *ne-konečné* (připomeňme, že transcendence byla už dříve označena jako touha po „nekonečnosti života“¹⁶¹).

c) Realizace *chórismu*

Tak se podrobněji než jinde ukazuje, odkud a kam pohyb transcendence míří. V čem nyní pohyb transcendence spočívá, jak je tomu s jeho *jak*? Jako jeho vnější podoby, „světské projekce“, se opět ukázaly filosofie (jakožto slovně artikulovaná), umění, náboženství a další činnosti; co je ale jeho zkušenostním jádrem? Patočkův popis filosofické zkušenosti je

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 56n.

¹⁵⁸ Více o tom v Patočkově článku *Co je existence?*, str. 684, viz zde část IV, kap. 1a

¹⁵⁹ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 57. Zde je evidentně znovu formulováno to pojetí, které známe ze studie *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, viz zde výše kap. 1 této části.

¹⁶⁰ Viz zde Úvod, kap. 2.

¹⁶¹ *Několik poznámek*, str. 64.

tentokrát výrazně odlišný od toho, který byl podán v článku o mimosvětské pozici filosofie (viz zde výše kap. 2 této části) a vlastně i v obou sledovaných fenomenologických pracích (viz Úvod, kap. 2 a tuto část, kap. 1) – a vzhledem k míře této odlišnosti a vzhledem k zásadní roli, kterou filosofická zkušenost v naší problematice hraje, pokládáme tuto odlišnost za významnou.

Filosofická zkušenost zde není definována schopností a potřebností vztahu k celku¹⁶² (zopakujme: vztažení k celku se tu uvádí jen jako *jedna* z možných podob transcendence), nýbrž *vykonáním obratu či vykročení, jehož cíl není jednoznačně pojmenován*. Patočka zde sahá k platónskému výrazu *chórismos*, původně označujícímu rozdíl mezi empiricky danými věcmi a idejemi,¹⁶³ bezpochyby tedy má na mysli obrat *zásadnější* než obrat od jedné věci ve světě k jiné – avšak platónské určení „druhé strany“ chórismu jako inteligibility při tom *odmítá*.¹⁶⁴ Nejblíží důvod tohoto odmítnutí jistě spočívá prostě v tom, že Patočka pokládá tuto konkrétní interpretaci za nesprávnou; všimněme si však, že Patočka místo ní nenabízí žádnou další – přesněji: uvádí *větší počet* cílů transcendence, jak jsme před chvílí viděli, a tak nedovoluje žádnému pojmenování vznášet nárok, že je tím jediným odpovídajícím, nárok, že je „správným označením“ pro to, oč ve filosofické zkušenosti jde. Hlubším důvodem by zde mohla být – vzpomeňme na Patočkovu zásadní rozlišení filosofické zkušenosti a jejích světských projekcí – snaha vyhnout se *jakémukoli* jednoznačnému pojmenování toho, k čemu se konverze obrací, neboť takové pojmenování by filosofickou zkušenost, zkušenost konverze, zakrylo její nitrosvětskou mimésí. Na chórismu, jak jej Patočka chápe, tak zůstává jako to podstatné právě *výkon* vykročení či obratu (Patočka mluví o *realizaci* chórismu¹⁶⁵). Konverzi tak definuje – kromě jejího „odkud“ (o němž ještě bude vzápětí řeč) – ne její „kam“, ale spíše samotné její provedení (parafrázujme článek o mimosvětské pozici filosofie: nejedná se o „rozdíl dvou ontických rovin“, které by byly prostě zde a my bychom mezi nimi *případně* mohli přecházet, nýbrž právě o naše vykročení „z roviny jsoucna někam jinam“, ne už k dalšímu jsoucnu.¹⁶⁶)

Jakkoli také Patočka v tomto textu nadále mluví o celku, akcentuje silněji než v předchozích textech, že jde o celek *naší situace* na světě, o pravé rozměry naší existence: život v enklávě, tato „úroveň běžného životního zakletí“, si „zastírá zrak“ ne tak před

¹⁶² O možnosti *překročit* celek se v této studii nemluví.

¹⁶³ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 56. U samotného Platóna se výraz *chórismos* vyskytuje jen jednou, a to v jiném významu (Faidón 97d3); pro vyjádření odlišnosti a oddělenosti idejí od hmotných věcí se jen opakovaně používá příslovce či předložka *chóris*, nejzřetelněji asi v dialogu Parmenidés 130d1 (přehled všech výskytů viz des Places, str. 570n.). Z dalších výkladů (Kremer, heslo *chórismos* v rejstříku) pokládáme za důležitý výklad Meinhardtův (sloupec 1007n.), podle něhož příslovce *chóris* a sloveso *chórisein* používá Aristotelés v rámci *kritiky* platónského dualismu (tedy k charakterizaci pozice, kterou sám *odmítá*) a podle nějž v nové době rozšířil termín *chórismos* zejména Ernst Hoffmann v rámci své výrazně dualistické interpretace Platóna. To by mohlo znamenat, že Patočka, aby ukázal radikalitu rozlišení, o něž mu jde, radikalitu vykročení k „mimosvětskému“, záměrně vybírá z antické filosofie polemický pojem zaměřený právě *proti* tomuto rozlišení; k jeho popisu aktivně používá pojem, který měl ukázat jeho nemožnost. (Proto když Sladký, str. 75n. mluví o „degradaci“ chórismu v metafyzice a nutnosti vyprostit jej z metafyzického „zajetí“, je nutno to chápat jako popis *věcných* vztahů, ne historicky.) Připomeňme ještě, že Patočka používá výraz *chórismos* způsobem silně zdůrazňujícím moment *oddělení* oproti druhému momentu, který je v něm konotován, momentu *samostatnosti*, *svěbytnosti* odděleného (k tomu viz Gadamer, str. 89).

¹⁶⁴ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 56

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 60

¹⁶⁶ *Několik poznámek*, str. 62, zde kap. 2 této části. v *Negativním platonismu* definuje Patočka *chórismos* přímo jako „oddělenost *bez* druhého předmětného oboru“ (str. 328, kurziva původní).

univerzální souvislostí jsoucího, jako před „pravými výškami a pravými nebezpečnostmi *naší existence*“, ¹⁶⁷ a ve „skutečné amplitudě“ se člověk zmocňuje *svých* mezí, vnějších i vnitřních, ¹⁶⁸ zmocňuje se „sebe sama, toho nejhlubšího, co v sobě má“. ¹⁶⁹ Také chórismos je „propast“ ne tak mezi různými způsoby bytí něčeho vně nás, jako spíše „mezi dvojím směrem lidství“. ¹⁷⁰ Ve zkušenosti konverze jako by tudíž nešlo tolik o to dospět k uvědomění „něčeho“, co by vůči nám bylo jiné (byť by to byl celek, jehož jsme součástí), jako spíše k uvědomění „celkových rozměrů“ či „pravé podoby“ nás samých.

Tím, *od* čeho se konverze obrací, jsou v první řadě výše načrtnuté struktury enklávy (lépe řečeno sebeomezení na tyto struktury, stav, kdy jsou jimi zakryty další aspekty našeho pobývání na světě). Řada formulací však naznačuje, že konverze znamená obrat *od konečného vůbec*, s nímž pro nás není možné trvale se spokojit: „Podstatou lidskosti je necítit se vyplněn konečností“; a „co samo je konečné, nemůže přece nikdy nekonečné, nadkonečné prožít a k němu se samo vztahovat.“ ¹⁷¹ Tak je znovu naznačena vazba mezi transcendencí a existencí: schopnost vykročit nad konečné činí samotného člověka bytostí více než jen konečnou, a tato jeho ne-konečnost patří přímo k jeho „podstatě“.

d) Znepokojení, uchvácenost, fascinace

Je nyní třeba všimnout si ještě jedné věci. U tří podob transcendence, jak byly načrtnuty výše, byla zdůrazněna *aktivita* transcendujícího, jeho svoboda, která se *sama* obrací od bezprostředních daností k novým cílům. Takový popis je nutný, má-li být transcendence zachycena ve své ne-nutnosti a riskantnosti, ve své možnosti zůstat nevykonána a ve své odkázanosti na svobodný úkon vykročení. Neznamená to ovšem, že by mohl být zcela pominut druhý aspekt – totiž skutečnost, že i při těchto rysech je pohyb transcendence vyvolán (a snad i nadále veden) „něčím“, co se už před ním ohlašuje, přinejmenším v nezřetelné podobě nálady, a že má tedy charakter odpovědi (kterou je ovšem vždy možné také *nedat* a pro kterou je tedy třeba se svobodně rozhodnout). Patočka také skutečně činí i tento druhý aspekt pohybu transcendence tématem – a opět podrobněji než dosud.

Detailněji se totiž věnuje výchozí náladě znepokojení, v níž se možnost a potřebnost transcendence nejdříve nejasně ohlašují. V článku o kánonu filosofického života byl vztah mezi celkovou souvislostí a znepokojením, které je zárodečnou podobou vědomí o ní, vylíčen – v rámci nutné zkratky – jako téměř bezprostřední; jako by reflexe na znepokojení jediným krokem odhalovala, že jeho zdrojem je jistá privace v obvyklém životním stylu, a tato privace jako by mohla být opět „ihned“, bez dalších mezikroků, identifikována jako absence soustředění života na konfrontaci s celkovou souvislostí jsoucího. Zde se diferencovaněji ukazují *různé* „oblasti“, jež si život spokojující se s enklávou zakrývá a potlačované vědomí o nichž se hlásí v podobě znepokojení: ¹⁷²

¹⁶⁷ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 57, kurziva JF

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 61

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 60

¹⁷⁰ Tamtéž

¹⁷¹ Tamtéž, str. 61 a 57. Všimněme si, že „kam“ pohybu transcendence opět není určeno, resp. je určeno jen negativně jako ne-konečné.

¹⁷² Tamtéž, str. 58n. Srv. již Patočkovy *Kapitoly ze současné filosofie* (1936), kde se uvádí *více* „posledních a určujících bodů“: příroda, život, společenství, Bůh a smrt (str. 100).

- dvě propasti, mezi nimiž život člověka spočívá jako krátká pauza (právě před vědomím těchto propastí se život v enklávě brání pomocí plánů přesahujících jednotlivý život);

- otřesy, zkoušky, ztráty, bolest, tedy fenomény, které z hlediska enklávy nedávají smysl a jsou započitatelné jedině jako ohrožení, která je třeba minimalizovat;

- slabost a omezenost člověka – ne už ve svých jednotlivých konkrétních projevech (jakými jsou aktuální bolest, bída, nemoc, útlak, smrt), ale jako trvalá lidská situace; jako ohrožení, které není nahodilé, nýbrž patří k člověku nutně;¹⁷³

- vědomí univerzálního horizontu, díky němuž vždy již překračujeme jednotlivé okamžiky a jednotlivá jsoucna, s nimiž se setkáváme – ale jehož působením nás také nic jednotlivého zcela nenaplnuje a jehož působením nejsme s to se trvale spokojit se životem v enklávě.

(I zde, jako výše v případě různých „stupňů“ transcendence, se pochopitelně nejedná o úplný výčet, ale o příklady; na jiném místě Patočka výslovně uvádí, že pravé lidské bytí je tam, kde člověk „obnovuje všechno to problematické, labilní a extrémní, co je pod povrchem normálního žití skryto.“¹⁷⁴) Tak je – opět podrobněji než dosud – popsán jiný aspekt „mimosvětскosti“: mimosvětскé jako to, co se (zprvu nejasně) *vnucuje* do vědomí a k čemu je *následně* – následně ve smyslu ne tak časovém, jako spíše věcného vyplývání – možné svobodně obrátit (nebo neobrátit) pozornost.

Ve studii o dvou vrstvách intencionality (viz zde kap. 1 této části) byl tento charakter toho, k čemu míří pohyb transcendence, zachycen výrazem *uchvácení* či *uchvácenost* (Ergriffenheit). Oba české výrazy se objevují i zde: uchvácenost celkem je tím, čeho výrazem je filosofie, umění a další vnější podoby transcendence.¹⁷⁵ Navíc zde nacházíme synonymní výraz *fascinace*: „do amplitudy dostává se člověk pod fascinujícím dojmem mezí, jež obklopují jeho život.“¹⁷⁶

Vnucování se zprvu děje prostřednictvím *nálady*, která byla výše pojmenována jako znepokojení.¹⁷⁷ Připomeňme, že mimosvětскé se takto ohlašovalo nejasně: znepokojení bylo zprvu pocíťováno jako znepokojení nad stávajícím stylem života, aniž bylo zřejmé, *co* v něm chybí (ba snad i aniž muselo být zřejmé, že příčinou znepokojení je právě chybění) – na rozdíl od uchvácenosti či fascinace, v nichž je zřejmé mimosvětскé přece jen už v náznaku poznáváno: jde o fascinaci a uchvácení *něčím*, co může být třeba jen nejasně tušeno, co však je v případě filosofie, umění a dalších podob transcendence *hledáno* – tzn. co je poznáváno alespoň natolik, aby bylo možné se po tom tázat.

¹⁷³ Na dvou posledně jmenovaných momentech vidíme, že transcendence, ačkoli může být – zejména v podobě filosofie – záležitostí svrchovaně intelektuální, je podněcována událostmi našeho každodenního existování; vztah k celku *získáváme* „nikoli intelektuálně, nýbrž životně, nárazem na tvrdou skálu našich hranic“ (*Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 60). Rušivost, neodstranitelnost a obtížná zvládnutelnost těchto jevů rovněž vysvětluje, proč může Patočka pro opozici života v enklávě a života v amplitudě používat „kosmickou“ metaforu *dne* a *nocí*, která se později vrátí v *Kacířských esejích*.

¹⁷⁴ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 53n., kurziva JF. Jako na mnoha jiných místech, i zde by bylo znakem nepochopení chtít brát Patočkovy emfatické formulace doslova. Zjevně tu není míněno, že by k pravému bytí patřilo narušovat *jakýkoli* stereotyp *čímkoli* problematickým; jde o anamnetickou obnovu vědomí celé situace člověka na světě, pokud by její důležité prvky měly být trvale zakryty životem spokojeným s enklávou.

¹⁷⁵ Tamtéž, str. 57

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 59

¹⁷⁷ Viz článek o kánonu filosofického života, zde kap. 3 této části.

V přítomné studii se výraz znepokojení nevyskytuje; jeho nejbližším ekvivalentem je výraz *pokoření* – stav, kdy je člověk zhroucením dosavadního životního projektu nucen objevit v sobě další dimenzi, sestoupit k „jádru“ a „kořenům bytosti“, tj. v posledku ke své mimosvětské svobodě.¹⁷⁸ Je pravda, že tento výraz se zde objevuje jen jednou a jakoby mimochodem; avšak právě proto, že je to jediné pojmenování výchozí nálady, která k procesu transcendence nezbytně patří, není možné nechat jej bez povšimnutí. Přejít od znepokojení k pokoření jako by zachycoval dynamiku uvnitř samotné počáteční fáze transcendence (na kterou teprve navazuje fáze uchvácenosti a fascinace): ve znepokojení je člověku dosud spokojenému s životem v enklávě vnuceno vědomí nedostatečnosti tohoto životního stylu; v pokoření už je mu zároveň vnuceno vědomí jeho vlastní svobody a možnosti vést život na základě motivů, které jsou v enklávě zakryty.

¹⁷⁸ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 55n. Příbuznost výrazů *pokoření* a *kořen* (která připomíná známou příbuznost latinského *humiliatio* a *humus*) Patočka vědomě využívá.

II. SYSTEMATICKÉ TEXTY Z DOBY DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY

Pojmenováním uvedeným v titulu této části rozumíme práce, které Patočka věnoval soustavnému zpracovávání věcných filosofických problémů a které se v různých stádiích rozpracování dochovaly – vedle řady textů k dějinám filosofie a myšlení, filosofických deníků a textů o mýtu v českém romantismu – v Patočkově strahovské pozůstalosti; podle známé rekonstrukce Filipa Karfíka se v nich mimo jiné svérázným způsobem rozvíjí fenomenologická témata přítomná v habilitačním spisu a dalších textech.¹⁷⁹

Budeme nyní sledovat, v jaké podobě se v těchto textech objevuje téma naší práce.

1. *Nitro a duch*

Podle Karfíkovy rekonstrukce je nejstarším textem tohoto korpusu rukopis *Nitro a duch*; může pocházet už z let 1935-1939 a má blízko ke studii *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, kterou jsme rozebírali na začátku předchozí části.¹⁸⁰

Blízkost obou textů naznačuje již fakt, že v titulu obou textů se vyskytuje výraz *duch*, v Patočkově filosofii jinak nepříliš častý – avšak právě v tom, jak s tímto výrazem pracují, se oba texty výrazně liší. Neboť jestliže byl ve studii o dvou vrstvách intencionality výraz *duch* jednoznačně spojen s lidskou schopností konfrontace s celkem světa; pak v přítomném textu tato souvislost zcela chybí (s výjimkou zmínek v druhé části textu, kde Patočka podává přehled významů výrazu *duch* v evropských duchovních dějinách). Duch sice nadále znamená „úsilí o nejvyšší, čeho ... život podstatně jest ... účasten“,¹⁸¹ nikde tu však není náznak, že by toto „nejvyšší“ znamenalo poslední, univerzální souvislost světa. Na těch místech, kde je to, co duch hledá, k čemu tedy člověk transcenduje, vůbec jednoznačně pojmenováno, je řeč o člověku samém a o tom, co je nezpředměnitelné v něm: „Naše napětí jest cesta k sobě, ale taková, že sebe tu nelze nikdy výslovně a předmětně dohoniti.“¹⁸² Právě pro toto nezpředměnitelné v člověku zde Patočka zavádí výraz *nitro*: „...nitro přímo nelze nazírat a tak zpředměnit, odmítáme pro ně zpředmětnění. ... tato zápornost však není pouhou skrytostí před pohledem naším, nýbrž určuje nitro *bytostně*“.¹⁸³

Mezi pojetími ducha v těchto dvou textech však není rozpor; jde spíše o různou akcentaci dvou směrů, jimiž probíhá (či přinejmenším může probíhat) *tatáž* transcendence, dvou už dříve naznačených směrů, jimiž oběma lze vykročit „za“ nitrosvětská jsoucna: k poslední vnější souvislosti věcí a k vlastnímu nezpředměnitelnému já (slovníkem přítomného textu řečeno: k vlastnímu nitru).¹⁸⁴

Soustředění na nitro jako cíl transcendence také není v Patočkově myšlení zcela nové; mohli jsme je pozorovat už v článku o kánonu filosofického života (viz zde část I, kap. 3).

¹⁷⁹ K Patočkově strahovské pozůstalosti a její struktuře viz Karfík, *Patočkova strahovská pozůstalost*; k systematickým textům z tohoto korpusu podrobněji týž, *Die Odyssee*, str. 37nn. Karfíkova hypotéza, podle níž jsou dochované rukopisy pozůstatky několika knih, na nichž tehdy Patočka pracoval a které pak zůstaly nedokončeny, zachází zřejmě příliš daleko, výsledky jeho rozborů Patočkovy filosofické koncepce však bezpochyby zůstávají v platnosti.

¹⁸⁰ Karfík, *Die Odyssee*, str. 37nn.

¹⁸¹ *Nitro a duch*, kap. 1

¹⁸² Tamtéž

¹⁸³ Tamtéž, kurziva původní

¹⁸⁴ Viz interpretaci Patočkova článku o mimosvětské pozici filosofie v této práci: část I, kap. 2.

Zde, kde vystupuje takřka jako jediný cíl, je mu však věnována větší pozornost – mimo jiné právě v jeho nezpředmětnitelnosti.

a) Nezpředmětnitelnost nitra

Příčina nezpředmětnitelnosti nitra je zde pojmenována jako nedostatek distance k němu: s vlastním nitrem jsme totožní natolik, že k němu nemůžeme zaujmout tu distanci, jež je předpokladem každého předmětného poznání.¹⁸⁵ Já jakožto poznávající se v procesu poznání nemůže přesunout na stranu poznávaného: nitro a jeho činnost jsou v každé objektivaci a reflexi *předpokládány* jako to, co je umožňuje, *aniž je v tu chvíli reflektováno*, a proto nemohou být adekvátně zachyceny jako předmět reflexe.¹⁸⁶ Proto Patočka v jiném z této skupiny textů říká, že tomu, kdo chce nitro psychologicky objektivovat, „musí zůstat povždy ... dojem podobný tomu, který by měl, kdyby otvíral donekonečna skřínky obsahující vždy menší a menší; každá z nich konečně stejně tajemná, každé řešení stejně vnější, a všechno svým charakterem skřínky poukazující na něco, co je podstatně obsahem“.¹⁸⁷

Jak je to však se samotnou *povahou* nezpředmětnitelnosti, v *jakém smyslu* je nitro nezpředmětnitelné? Patočka sám si tuto otázku klade a zodpovídá ji zároveň s otázkou nezpředmětnitelnosti ducha. Duch a nitro totiž spolu těsně souvisí jako výkon a jeho subjekt: duch jakožto schopnost vztahovat se k „nejvyššímu“, ba jakožto toto vztahování *samo* („duch je věc nejvyššího napětí a úsilí“¹⁸⁸) je „činností“ nepředmětného nitra. Tato sourodost nitra a ducha znamená, že *obojí* má charakter „mimosvětského“, to jest mimo jiné právě nezpředmětnitelného, že se nemůže stát předmětem *ve* světě. (Podobně se Patočka vyjadřoval už dříve, slovníkem „konverze“ a toho v člověku, co je schopné „duchovní tvorby“.¹⁸⁹)

V jakém smyslu je tedy obojí nezpředmětnitelné? Není obojí např. právě nyní *předmětem* naší pozornosti a našich výpovědí? „Což neznáme“, namítá sám Patočka, „*předměty* vnitřního vnímání, neznáme nejružnější typy ‚prožitků‘, jak je rozebírá ... naše psychologie?“¹⁹⁰ Zajisté: „Že vnitřní život takto objektivujeme, je jisté a nepostradatelné. I sobě samým musíme moci rozumět jako věcem. Jelikož žijeme uprostřed věcí, ... je i tento náš život uprostřed nich s nimi nějak homogenní a na stejné úrovni.“¹⁹¹ Avšak – zde se blížíme k odpovědi na otázku nezpředmětnitelnosti – jaký je vztah těchto objektivací k nitru a jeho činností, jejichž zpředmětněním, substantivním označením jsou? Patočka jako nejdůležitější rys, jímž se objektivace liší od objektivovaného, určuje jejich *lhostejnost* – fakt, že se staly předměty pro teoretický zájem, že se z nich tedy ztratila jednak vazba na konkrétní já, jednak moment angažovanosti, nasazení, zaujetí, toho, „o co jde“: „... lhostejné jsou všechny tyto děje, i když jsou to prožitky napětí, vášně, city a náruživosti. Náš zájem o ně jest ... teoretický, tj. pohlížíme na ně, jako by nepatřily nám samým“.¹⁹²

¹⁸⁵ *Nitro a duch*, kap. 1

¹⁸⁶ Srv. např. Husserlovu úvahu o nemožnosti mít čisté já dáno v prožitku (*Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* I, Praha 2004, str. 117); nebo slavné Wittgensteinovo dictum o oku a zorném poli.

¹⁸⁷ *Nepředmětné a zpředmětnělé nitro*, kap. 1

¹⁸⁸ *Nitro a duch*, kap. 1

¹⁸⁹ *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, viz v této práci část I, kap. 3.

¹⁹⁰ *Nitro a duch*, kap. 1, kurzíva JF

¹⁹¹ Tamtéž

¹⁹² Tamtéž. Ve fragmentu *Je-li psychologie...*, rovněž dochovaném ve strahovské pozůstalosti (AJP 3203B), naznačuje Patočka tuto lhostejnost v případě *psychologické* objektivace signa *zájmu*: „psychologický zájem je stejný jako mineralogický; stejně ‚zajímavé‘ jsou jeho předměty“.

Jakkoli je tedy objektivace nezbytná, je zároveň zkreslující (Patočka dokonce říká: sebepochopení skrze věcně chápané pojmy je pouze *zdánlivé*¹⁹³), přinejmenším potenciálně – právě proto, že výsledné výrazy *lze* pochopit i bez zmíněných vazeb: i jako obecniny a předměty teoretického zájmu mají svůj význam, který v řadě kontextů dává dobrý smysl, nejsou nicméně tím, co bylo původně míněno. K pochopení jejich původního významu je třeba znovu je navázat na zkušenost, z níž vznikly, znovu skrze ně zahlédnout vnitřní jednání angažovaného já.¹⁹⁴

Jde tu však bez tohoto zprůhlednění skutečně o *zkreslení*, tedy o takový posun významu, který brání porozumění a který, jelikož není možné mu zcela zabránit, je třeba alespoň jak jen možno vyvážit? Patočka sám tuto námitku vznáší a poukazuje přitom na objektivace typu *vnímání*, *paměť*, *pozornost*, k jejichž pochopení není toto „oživování“ nutné; proč by tedy u objektivací typu *napětí* či *zaujetí*, jimiž (jak uvidíme níže) se vyjadřuje povaha nitra a ducha, nutné být mělo?¹⁹⁵

Odpověď je následující: to, co se při zlhostejňující a teoretizující objektivaci ztrácí, je v případě posledně jmenovaných výrazů podstatné. Řečeno s Karlem Jaspersem: jevící se objektivita, psychologický fakt, definovatelný pojem je tu pouze vodítkem; spolu s ním je přítomno ještě něco, totiž jisté zasažení existence: já v těchto výrazech poznává, čím samo je či může být, poznává možnosti svého vnitřního jednání – a právě toto zasažení je tím, co je zde skrze předmětná vodítka v posledku míněno; v okamžiku, kdy se vodítka začnou považovat za míněné samo, se tedy ztratí právě to skutečně míněné, to, oč šlo.¹⁹⁶ Také podle Patočky se zde „... podstatně jedná o pojmy ..., v nichž nitro není tak spatřeno jako *zasaženo*“.¹⁹⁷

Zahlédnout skrze předmětná vodítka angažované já, navázat předmětné výrazy na zkušenost, kterou artikuluji, je ovšem zřejmě možné jen tak, že ten, kdo se snaží těmto výrazům porozumět, v sobě tuto zkušenost zopakuje. Proto Patočka pokračuje: „tímto zasažením pak [je nitro] provokováno, vyvoláno k objasnění vlastního smyslu.“¹⁹⁸ Tyto výrazy tedy nejsou informativní, nýbrž evokativní; porozumění v jejich případě znamená nikoli poznání (od nás odděleného) předmětu, nýbrž znovuprovedení, rekonstrukci zkušenosti, která se skrze ně artikuluje.¹⁹⁹ Jde tu, říká Patočka, o vědomí, které „nefixuje v pouhých

¹⁹³ *Nitro a duch*, kap. 1

¹⁹⁴ Srv. k tomu, co jsme výše řekli o dalším životě symbolů odříznutých od původní zkušenosti (část I, kap. 2, exkurs)

¹⁹⁵ *Nitro a duch*, kap. 1. Patočkova doslovná formulace je poněkud odlišná: ptá se, proč by termíny typu napětí měly být nějak zvláště „živé“ oproti „mrtvým“ a „strnulým“ termínům typu vnímání. Věcný problém však je tentýž – Patočka se pouze ptá, proč by termíny prvního typu (na rozdíl od termínů typu druhého) mělo být *možné* „oživit“, v našem kontextu se klade otázka, proč je to *nutné*.

¹⁹⁶ K. Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 156n. Jde tu o výklad toho, co jsou *signa existence*, která jsme zmínili už v části I v pozn. 136. (Zdržujeme se používání souznačného Heideggerova termínu *existenciál*; ten je spojen s jistou ontologií, o níž v této práci nejde.) Jako příklady signu existence uvádí Jaspers na prvním místě svobodu, a dále např. rozhodnutí, volbu, komunikaci, svévoli, obrácení; jistě by bylo možné dodat vděčnost, důvěru, naději, nenávisť, lhostejnost, lítost, odpuštění... Viz také zkrácený výklad v jeho *Šifrách transcendence*, str. 59, nebo méně jasně rozlišení mezi tím, co o člověku „lze vědět“, a člověkem jako svobodou v *Úvodu do filosofie*, str. 46n.

¹⁹⁷ *Nitro a duch*, kap. 1, kurziva původní

¹⁹⁸ Tamtéž

¹⁹⁹ Saháme opět k terminologii pozdního Erika Voegelina. Opozice informativního a evokativního pochází z přednášky *Moudrost a kouzlo extrému*.

pojmech ... jako před pouhou věcí, nýbrž které probouzí vnitřní horizonty a ponouká k vnitřním pohybům“.²⁰⁰

Z toho pochopitelně vyplývá specifická nezajištěnost („hazardnost“, řekl jinde Patočka²⁰¹) řeči, jíž se o nitru a duchu vypovídá. U tohoto evokativního typu řeči totiž klíčovým výrazům neodpovídají předměty, jež by bylo – alespoň v zásadě – kdykoli možné ukázat a na nich ověřit pravdivost řečeného; řeč o nitru a duchu si tedy nemůže nárokovat tu jistotu, jakou dává smyslové vnímání nebo nutnost myšlenkového vyvozování, nemůže si tímto způsobem vynucovat obecné uznání. Je odkázána na schopnost a ochotu sestoupit k původní zkušenosti a rekonstruovat ji. Patočkovými slovy: porozumění tomu, co znamená duch a nitro, je dostupné „jedině těm, kdo měli více než jen pouhý význam – kdo měli... nejen pojmy, ... nýbrž i původní přístup k nim, pramenící z *vlastního* života duchovního.“²⁰² Kde k této rekonstrukci nedochází, kde chceme tradované výrazy pochopit bez ní, tam zůstáváme u pouhých „světských projekcí“, jak to Patočka označoval výše,²⁰³ a skutečného porozumění míněnému se nedobíráme: „... historie slov nás možná provede rozmanitými cykly myšlenek, ... ukáže nám zrod nových použití, vztahy k jiným slovům a významům ... ale v tom všem nesmíme hledat, co duch jest, nýbrž toliko jak byl pojímán“.²⁰⁴

Nebezpečí věcné (des)interpretace řečeného, která je zřejmě snazší než sestup k původní zkušenosti a její rekonstrukce – zejména tam, kde jde o zkušenost „úsilí o nejvyšší“ (jak je zde chápán duch), o obtížnou snahu uchopit neobjektivovatelné, a proto neustále unikající nitro – je o to větší, že evokativní a informativní jazyk se od sebe navenek takřka nemusí lišit; přinejmenším termíny typu *napětí* či *zaujetí*, jež jsme právě uvedli, mohou beze změny figurovat v obou. Cesty k věcnému nepochopení filosofické řeči, které by měla podle Patočky odhalovat „filosofická démonologie“, tak skutečně mohou být velmi krátké, jak jsme se dohadovali výše:²⁰⁵ ve zlhostejňující a teoretizující objektivaci prožitků jsme „nevědomky a zdánlivě o *pouhý vlas* ... chybili právě to, co tvoří náš vlastní zájem ...; chybili jsme tedy zajisté zároveň podstatu ducha.“²⁰⁶

b) Vážnost, neklid, napětí

Máme za to, že vše, co bylo dosud řečeno, setrvává v rámci vytyčeném již článkem o mimosvětské pozici filosofie (viz zde část I, kap. 2). Pokud byl spolu s filosofickou zkušeností a jejím předmětem ve světě nezachytitelný i sám filosofující jakožto filosofující, jakožto prodávající filosofickou zkušenost; pokud filosofické *sebepoznání* zřejmě znamenalo cestu „ze světa ven“,²⁰⁷ pak je nasnadě, že to, co tuto zkušenost prodává a co má být v sebepoznání poznáno, tedy *nitro*, se nemůže stát jedním z předmětů ve světě.²⁰⁸ V tomto pravděpodobně nejstarším „systematickém“ textu strahovské pozůstalosti se tedy nesetkáváme s novou koncepcí, pouze s novým slovníkem – s termínem *nitro*, s novým

²⁰⁰ *Nitro a duch*, kap. 3

²⁰¹ *Několik poznámek*, str. 58

²⁰² *Nitro a duch*, kap. 1, kurziva JF. Podobně *O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu*, str. 71.

²⁰³ *Několik poznámek*, str. 60. Viz zde část I, kap 2, exkurs.

²⁰⁴ *Nitro a duch*, kap. 1

²⁰⁵ Viz část I, kap. 2, závěr exkursu.

²⁰⁶ *Nitro a duch*, kap. 1, kurziva JF

²⁰⁷ *Několik poznámek*, str. 62, zde část I, kap. 2.

²⁰⁸ Na rozdíl od Filipa Karfíka (*Die Odyssee*, str. 39) proto v nezpředmětnosti nitra nespatřujeme novum této skupiny Patočkových rukopisů.

důrazem na výraz *zájem*, *zajetí* a s výrazy *vážnost*, *neklid* a *napětí*. Tomuto výrazivu je nyní třeba věnovat pozornost.

Jeho evokativní povaha znamená, že tyto výrazy neoznačují – nebo označují teprve sekundárně – fenomény, které by bylo možné např. ukázat na libovolném člověku, a jejich význam nelze udat takovým ukázáním; primárně pojmenovávají *sebe porozumění*, zkušenosti, jež má člověk se svým vlastním existováním, a jejich význam lze pochopit jen skrze evokaci či uvědomění těchto vlastních zkušeností. Znamenají různé podoby onoho zasažení existence, které se ve zlhostejňující objektivaci ztrácí. To byl význam Patočkovy řeči o „oživování“ těchto výrazů²⁰⁹ – a to má také naznačit výraz *vážnost*: ten upozorňuje na to, že ostatní výrazy musí být pochopeny jako pojmenování různých aspektů existence, *na níž záleží*, v níž *o něco jde* a jíž se musíme nějak chopit; tuto zkušenost záležitosti můžeme mít jen s vlastním existováním (a s tím ji nemůžeme nemít, to nám ji takřka vnucuje): „Nezpředmětnělý život je ... vážný v tom smyslu, že sami jej běříme, nemůžeme nebrat vážně. Nevýslovně, bez rozvahy a přede vším účelovým uvažováním jej vážíme.“²¹⁰

Nitro se dále vyznačuje *napětím*. Jestliže hned v úvodní větě tohoto textu Patočka spojil pojem ducha s představou *úsilí*, pak se z dalších výrazů, které ducha a nitro charakterizují, právě výraz *napětí* relativně nejsilněji vyznačuje tímto momentem aktivity. Ten znamená připravenost k vnitřnímu jednání, napřažení k něčemu, o co jde: „Jde v něm [sc. v životě] o něco, a tato chůze za něčím je napjatá, ... zajati jsme v tomto životním napětí.“²¹¹ Stejně jako *úsilí*, i *napětí* pochopitelně může mít rozmanité cíle či objekty, jak nám je jednotlivé životní situace přihrávají – ba v jistém smyslu je mít *musí*, neboť v *napětí* k *něčemu*, v procesu napjaté chůze za *něčím*, je nitro vždy. V případě ducha, tj. onoho „úsilí o nejvyšší“, je pak jeho objektem ono mimosvětské, neobjektivovatelné (jež je v tomto článku tematizováno jako nitro, tedy mimosvětské v člověku, nikoli ne-nitrosvětská poslední vnější souvislost).

Silnější konotaci pasivity má výraz *zaujetí* – zvlášť když Patočka poukazuje na jeho blízkost k výrazu *zajetí*, tj. nesvobodě (Patočka: „nedostatku distance“²¹²) vůči tomu, čím jsme zaujati. *Zaujetí* má, stejně jako *napětí*, nejrozličnější předměty, v povaze nitra je být vždy *něčím* zaujato; to však předpokládá jistou základní „schopnost“ být zaujat: mnohost konkrétních *zaujetí* „poukazuje na nějaký poslední svazek, poslední pouto, které nás neváže toliko k tomu a onomu přechodně a nahodile, nýbrž které poutá již vždycky, kdykoli se přichycuje k přechodnému a nahodilému ... běží o pouto vnitřní a trvalé, předběžné a nezlomné“.²¹³ Výraz *zaujetí* tu tedy má širší význam než výraz *Ergriffenheit*, který byl v českém překladu Patočkovy studie *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, jak je obsažen v Sebraných spisech, přeložen jako *zaujetí*;²¹⁴ tam měl speciální význam (*zaujetí* celkem světa jako aspekt transcendence), zde jde o obecnou charakteristiku nitra.

²⁰⁹ *Nitro a duch*, kap. 1, viz výše v této kapitole. Srv. také text *Nitro, čas, svět*, kap. 1: „čím silnější napětí, čím větší silou se odrážíme od bezprostředního, tím více je nitro sebou samým. Ale to [tj. toto obecné konstatování] je jen metafora; určená ovšem k tomu, aby [nám] dala pocítit póly, mezi nimiž se pohybuje život naší pouti.“ (kurziva JF)

²¹⁰ *Nitro a duch*, kap. 1

²¹¹ *Nitro a duch*, kap. 1

²¹² Tamtéž

²¹³ Tamtéž

²¹⁴ SSJP sv. 6, str. 297

Podobně je tomu s výrazem *neklid*: ten zde na rozdíl od výrazu *znepokojení* (případně *pokoření*), jak jsme jej interpretovali v první části této práce, nepojmenovává nezřetelnou úvodní fázi transcendence, nýbrž opět určitý trvalý rys nitra, totiž jeho setrvávání v napětí a zaujetí, jakoby jeho neustálé vycházení ze sebe ven, nemožnost nehybně spočinout samo v sobě (kdy by snad bylo možné definovat je jako předmět): „Neklid ... je zápořem každého předmětného klidu. ... Pouze tam, kde jest něco nejsoucího samo v sobě jako klidná přítomnost, může vzniknout skutečný vztah“.²¹⁵

Za rozmanitostí použitých výrazů je bezpochyby rozmanitost aspektů úkonu transcendence (v naší interpretaci aspekt aktivity a pasivity toho, kdo koná – a „trpí“ – proces transcendence).²¹⁶ Patočka však zároveň s touto rozmanitostí zdůrazňuje, že se jedná o různé aspekty *jednoho* úkonu, když všechny tyto výrazy řadí k sobě jako přibližná synonyma nebo když je různými způsoby spojuje („zaujati, zajati jsme v tomto životním napětí“;²¹⁷ „neklid vnitřního zájmu“²¹⁸).

Zatímco však výrazy *zájem* a *neklid* označují spíše nutnost vztahu k sobě samému, nemožnost se *k sobě* nevztahovat,²¹⁹ výraz *napětí*, zdá se nám, odkazuje k představě apriorní schopnosti vztahu, zásadní *otevřenosti* nitra, které je vždy již zaměřeno mimo sebe, vychází ze sebe ven, aniž k tomu musí teprve být podníceno věcmi okolního světa. Napětí není vztah mezi předmětnostmi, nýbrž spíše tato otevřenost: „Není žádné napětí, v kterém se ‚vyrovnává‘ rozdíl dvou energetických hladin.“²²⁰ Tím jako by se potvrzovala struktura transcendence, jak jsme ji viděli ve spisu o přirozeném světě: dříve, než se vnímání, jednání a afektivita setkal s jednotlivým, vždy již vykročily *za* ně nebo do jeho širších souvislostí, čímž je setkání s ním teprve vůbec umožněno.²²¹

Možná zde leží i vysvětlení, proč člověk nemůže být „vyplněn konečností“, jak o tom byla řeč výše;²²² pokud otevřenost a schopnost vztahu nebyla vyvolána vnějšími věcmi, nýbrž jim naopak předchází, nemůže jimi být ani vyplněna či uspokojena. I tento text ostatně končí konstatováním, že „cesta ducha“, zde tedy úsilí o sebeproniknutí nitra, vede „do *nekonečna* a zároveň do sebe sama“.²²³

Vždy již přítomná otevřenost a vztaženost je ovšem rys oné „nutné“ transcendence, která je dána už s faktem našeho pobývání na světě; nic nemění na faktu, že záměrná transcendence, vědomé obrácení pozornosti k tomu, pro co je nitro vždy již otevřeno, a zejména reflexe na poslední, celkovou souvislost světa a na nepředmětné nitro samo je záležitostí „nejvyššího napětí a úsilí“ – a *obratu*, ačkoli ten je zde přítomen jen implicitě, jako nutnost obrátit se od vnucujícího se objektivního chápání nitra, od obvyklého informativního chápání výrazů, jimiž je popisováno.

²¹⁵ *Nitro a duch*, kap. 1

²¹⁶ Tuto povahu transcendence jsme zmínili už výše v části I, kap. 2, při srovnání studie *Duch* a dvě základní vrstvy intencionality s článkem o mimosvětské a světové pozici filosofie.

²¹⁷ *Nitro a duch*, kap. 1

²¹⁸ Tamtéž

²¹⁹ K tomu viz Cajthaml, str. 24, poznámka 44.

²²⁰ *Nitro a duch*, kap. 1, kurziva původní.

²²¹ *Přirozený svět*, str. 101-116, viz zde Úvod, kap. 2.

²²² *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 61, viz zde část I, kap. 4.

²²³ *Nitro a duch*, kap. 3, kurziva JF

2. O dvojím způsobu filosofování

Jednomu konkrétnímu typ uvažování, k němuž může vést objektivující chápání nitra, věnuje Patočka krátký text *O dvojím způsobu filosofování*.²²⁴ Ostrou opozicí dvou typů filosofie upomíná na studii o životní rovnováze a amplitudě, bližší pohled však ukazuje, že má blíže k problematice předchozího textu.

Patočka se tu soustředí na rozdíl dvojí *filosofie*, méně mluví o možných způsobech vedení života a o dopadu filosofie na ně. I v rámci takto zúženého zorného pole se pozornost dále zaostřuje na dvojí různou filosofii *člověka*. Jistěže o tu šlo i ve zmíněné studii, tam však zároveň přicházely v té či oné míře ke slovu struktury světa, od nichž resp. k nimž směřuje pohyb transcendence. Zde jde o dva typy filosofie, u nichž obou je člověk takřka výlučným předmětem.

Způsob, jakým jsou tyto dvě filosofie rozlišeny, zprvu opět připomíná studii o rovnováze (na rozdíl od ní je pouze v samém závěru tohoto textu naznačena možnost jejich spojení²²⁵): jako se tam lišily tím, zda si uvědomují či zastírají ty momenty světa a života, které narušují plynulost života a které se nedají utilitárně či hedonicky zužitkovat, tak se zde liší tím, zda reflektují nebo zakrývají „lidskou tragiku“, na jejímž pozadí se odehrávají: „Filosofická práce se odehrává na temném pozadí lidské tragiky... To je její situace, ať je si jí vědoma nebo není; a podle toho, zda si jí vědoma být chce nebo nechce, rozlišuje se též dvojí základní typus filosofování.“²²⁶

a) Zařazení člověka

Zde však právě detailnější rozbor ukazuje, že tematika je odlišná. Výše byl „restriktivní“ typ filosofie charakterizován především svým *předmětem*, tj. tím, jak vidí člověka; zde je definován spíše svým *postupem*, tím, jak k tematizaci člověka přistupuje. Nejdůležitějším rysem tohoto přístupu pak je, že se od začátku děje už s hotovou koncepcí mimo-lidské skutečnosti, do které pak dodatečně člověka zařazuje jako něco, co do ní zapadá a z ní je vysvětlitelné. Tento typ filosofování člověka „přeskakuje... přímo k něčemu, do čeho člověk je začleněn“.²²⁷

To také znamená, že ačkoli význačným rysem této restriktivní filosofie zůstává snaha o dosažení jisté harmonie, není touto harmonií míněno totéž: nejde už v první řadě o to, že by byl člověk sám pokládán za bytost povolnou „k štěstí a rovnováze všech svých sil“,²²⁸ že by se tedy za uskutečnitelnou a žádoucí pokládala harmonie „uvnitř“ člověka ztělesnitelná „definitivním kánonem“ jeho života – byť i tato harmonie se zřejmě předpokládá. Harmonické má nyní být zejména samo „zapuštění“ člověka do souvislosti, z níž je vykládán: tato souvislost má být bezezbytku objasnitelná,²²⁹ a to včetně člověka samotného: „Je-li tento

²²⁴ Text byl míněn jako úvod větší práce (celý titul zní *Úvod. O dvojím způsobu filosofování*), není zřejmé, zda je dokončen.

²²⁵ *O dvojím způsobu filosofování*

²²⁶ Tamtéž

²²⁷ Tamtéž

²²⁸ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 53

²²⁹ Pro myšlení nemůže „zůstat v universu žádná temná mezera“; „ideálem je systém... jednotnost je základním metodickým pravidlem“ (*O dvojím způsobu filosofování*)

předpoklad splněn [sc. je-li souvislost zcela objasněna], pak musí konečně i lidská hádanka dojít svého rozřešení.“²³⁰

Objasněním se přitom myslí poznání jednoznačně sdělitelné v informativním jazyce,²³¹ dostupné nezaujatému pozorovateli, artikulovatelné bez rozporů, ideálně snad tedy v podobě koherentní soustavy výroků.

Tato filosofie si tedy tentokrát zastírá ne tak fenomény, které narušují plynulost, vyváženost a plánovatelnost života a které nelze zařadit do sféry „užívačnosti a požívačnosti“, jako spíše to, čím se člověk vzpírá harmonickému zařazení do souvislostí mimo-lidské skutečnosti, co na něm tudíž nelze jednoznačně a bezrozporně popsat, ba co na něm vůbec nelze učinit předmětem informativního vypovídání.²³²

Proto je také jednak sama nakloněna vypovídat o člověku tímto způsobem, tj. v jednoznačných informativních výrocích, jednak dokáže z jiných zkoumání člověka přijímat jen takové výpovědi, které lze takto chápat. I velké množství *filosofických* výpovědí o člověku jistě takto pojímat lze (viz výše různé možnosti výkladu termínů *napětí*, *zaujetí* a podobných); pokud však byly původně míněny jako evokativní, tj. vyžadovaly od posluchače či čtenáře vlastní angažmá, rekonstrukci míněné zkušenosti, tento typ filosofie to pravděpodobně přehlédne (a bude je chápat jako popisy srozumitelné nezaujatému pozorovateli). Právě tak přehlédne, že i jejich jednoznačnost je zdánlivá (neboť např. právě uvedené výrazy mohou označovat jak samu zkušenost, tak její psychologickou objektivaci) a že zdánlivá či alespoň sporná je i jejich bezrozpornost (protože termín nějakého jednoznačného a bezrozporného výroku může být jednou z možných ekvivalentních artikulací zkušenosti, může tedy být nahrazen jiným, při jehož použití se bezrozpornost výroku ztratí).

Zde jsme opět u Patočkova tématu „filosofické démonologie“. Jak jsme už uvedli, máme za to, že její cesty jsou krátké, že k záměně výrazu filosofické zkušenosti za jeho „mimési“ a „světskou projekci“ (a v naší souvislosti dodejme: k záměně nitra za jeho objektivní, informativní popis) může dojít velmi snadno; zde navíc sám Patočka upozorňuje, že tato záměna, jednou etablovaná, se už udržuje takřka automaticky: „Jeť příznačným jakoby prokletím myšlenky, že jakmile se usadí jednou v objektivním, podlehně mu úplně jako zákonu nové vlasti a nenajde cestu zpět k životnímu prameni, z něhož samozřejmě vychází.“²³³

²³⁰ Tamtéž

²³¹ Patočka mluví o *přímém* vyjádření („Všecko, co chce sdělit, dovede též přímo vyjádřit ve svých soudech.“ Tamtéž); z kontextu však usuzujeme, že důležitější je právě informativnost sdělení, fakt, že jde o poznání, jež může být přijato a pochopeno, aniž je příjemce sám zasažen a angažován, jak jsme o tom mluvili v 1. kapitole této části.

²³² Jde tu pochopitelně o dva různé formální předměty, které se materiálně mohou do velké míry krýt. K rozlišení toho, co o člověku lze informativně vypovídat a co ne (a u čeho jsme tudíž odkázáni na signa existence a evokativní jazyk), srv. např. K. Jaspers, *Úvod do filosofie*, str. 46: „Ve skutečnosti může člověk k sobě přistupovat jen dvojím způsobem: jako k objektu zkoumání a jako k existující svobodě, která je nepřístupná jakémukoli zkoumání. V prvním případě mluvíme o člověku jakožto předmětu, ve druhém o nepředmětném, kterým člověk jest, a jež si niterně osvojuje, pokud si je sám sebe autenticky vědom. Co je člověk, nelze vyčerpát tím, co o něm víme, nýbrž jen zakusit v původu našeho myšlení a konání. Člověk je zásadně víc, než co o sobě může vědět.“ Toto téma se explicitě vrátí na samém konci Patočkovy tvorby, v článku *Původ a smysl myšlenky nesmrtnosti u Platóna*: tam podle Patočky „aristotelským obratem“, v němž se psychologie stává součástí fyziky, „přicházíme o možnost porozumět životu z něj samého“ (str. 381).

²³³ *O dvojím způsobu filosofování*

Má-li ovšem tato filosofie toto chybné použití pro výpovědi, které takto použít lze – „Sókratés se pak [v jejím pojetí] stává objevitelem definice“ –, pak výpovědi, které tuto možnost nenabízejí, může už jen odmítnout: „Pascal [pro ni] není vůbec filosofem, nýbrž glosujícím geometrem a apologetou, Lessing diletuujícím spinozistou, Kierkegaard rozvlekačem nepochopitelných subjektivních traumat. V příručkách²³⁴ s výjimkou Sókrata tito myslitelé nezaujímají téměř vůbec místa“.²³⁵

b) Svoboda

Náčrtem toho, oč tento typ filosofie usiluje a co naopak přehlíží, už je z velké části – byť ne úplně – podán i „negativ“ druhého způsobu filosofování.

Jestliže pro naznačenou filosofii bylo výchozím bodem, z něhož se pokus myslet člověka podnikal, určité pojetí mimo-lidské skutečnosti, pak druhý typ filosofie vychází právě „z vlastního *odhodlání* proniknout sebe sama“,²³⁶ tj. z faktu svobody, člověka, který se rozhoduje (v tomto případě k sebereflexi). Patočkova formulace je sice, jak je evidentní z kontextu, míněna tak, že odhodlání k radikální sebereflexi je v této filosofii *motivací*, aniž se proto ještě musí stát tématem; sama o sobě by se však dala vykládat i v tom smyslu, že i sám výklad člověka, má-li mít jasno o své vlastní povaze, musí ze svobody vycházet v tom smyslu, že ji tematizuje jako *svůj vlastní počátek*. Ať je tomu jakkoli, Patočkův text činí svobodu předmětem vypovídání; explicitě na tomto místě, implicitě pak tam, kde znovu formuluje své stanovisko z článku o kánonu filosofického života:²³⁷ Existuje sice *možnost* „celkového sebeproniknutí“, nikoli však jeho *potřeba*; filosofie jakožto *radikální* sebereflexe žádné potřebě neodpovídá²³⁸ (na rozdíl od vědy a umění, vůči nimž Patočka na začátku textu filosofii stručně vymezuje: ty odpovídají jistým základním potřebám či „elementárním vášním“, totiž potřebě poznání a tvorby) – a v tomto smyslu je výsledkem svobodného rozhodnutí.

Také odtud – a nejen z předmětné nezachytitelnosti nitra – vychází nezajištěnost („hazardnost“) tohoto filosofování; silněji než u činností vycházejících z přirozených potřeb je tu přítomna možnost, že zkoumání nepřinese vůbec žádné pozitivní výsledky, že filosof bude pouze „bořitelem“, že *pouze* zproblematizuje obvykle přijímané poznatky o člověku, aniž se dobere jiných, ba že snad uvolní síly obvykle poutané konvencemi jednání a myšlení, aniž pak bude s to zvládnout jejich destruktivní potenciál (skončí „v prokletí života vyvolaného ze své plodné anonymity“).²³⁹

Vychází-li tedy tento typ filosofování z faktu svobodného rozhodování, ať už tím či oním způsobem, vychází tím z jednoho z oněch fakt, která „harmonizující“ filosofie může stěží uchopit: neboť svobodné rozhodnutí lze sotva vysvětlit jako jeden případ nějakého obecnějšího jevu přítomného i v mimo-lidské skutečnosti, jak by to harmonické zasazení

²³⁴ K příručkám srv. Patočkův výrok citovaný výše (část I, kap. 2, Metodologický exkurs): „valná část toho, co se projednává v učebnicích pod titulem filosofie, není nic jiného než odpověď světa na výzvu filosofie“. *Několik poznámek*, str. 61

²³⁵ *O dvojím způsobu filosofování*

²³⁶ Tamtéž, kurzíva JF

²³⁷ *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, str. 103, viz zde část I, kap. 3

²³⁸ *O dvojím způsobu filosofování*

²³⁹ Tamtéž

člověka do její souvislosti zřejmě vyžadovalo; a také fakticky je schopnost svobodného rozhodování *harmonickému* zapojení člověka do okolní reality spíše na překážku.

Protikladem k předchozímu typu filosofie je i co do plynulosti výkladu: k „harmonismu“ prvního způsobu patřila snaha o jednotlý, bezmezerovitý výklad, ideálně o systém, kde „všechno spočívá na stejné úrovni;“²⁴⁰ jako nežádoucí se vylučovaly – byť ovšem nikdy zcela úspěšně – nedůslednosti, rozpory, fragmentárnost. Zde je tomu takřka naopak: „Disharmonie, nerovnováha, spor nejsou ničím vzácným v jeho výrocích a pojmech, naopak jsou takřka elementem, v němž se pohybuje.“²⁴¹

Tyto zdánlivé chyby na úrovni výpovědi jsou zde následkem a dokladem toho, že se skrze výpovědi ohlašuje cosi, co se sice nemůže artikulovat jinak než skrze ně (nebo ne s takovou jasností), co je však zároveň vůči informativnímu, mimo-lidským jsoucnům přiměřenému jazyku natolik jiné, že si to v krajním případě vynucuje narušování jeho pravidel. A právě toto jiné je tím, co je zde ve výpovědích či „skrze“ ně skutečně míněno: „myšlenka se svými možnostmi a zákony slouží hlubšímu úkolu ... posledního zjasnění; je sice čímsi vysoce důležitým jakožto jeho nástroj, ale nikterak čímsi autonomním“; u filosofa tohoto typu „spisovatelství, autorství, je jen reakcí..., za kterou teprve třeba hledat to vlastní nevyjádřené. Nevyjadřuje se přímo: co je mezi řádkami, je u něho důležitější než to, co je v nich.“ Toto míněné také nemůže být slovními formulacemi zachyceno definitivně; je „impulsem, který se nevyčerpává a zůstává pro vždy další řešení vždy další hádankou.“²⁴²

Jsme tu tedy znovu u napětí mezi výpověďmi jakožto „světskou projekcí“ filosofické zkušenosti a touto zkušeností samou (mezi činností nitra a jejími objektivacemi), a tato zkušenost má opět podobu možnosti a potřebnosti proniknout k neobjektivovatelnému v *člověku*: „jde o to zachytit celek lidského života s plným vědomím, proniknout vědomě do jeho středu“.²⁴³ Tomuto vnitřnímu jednání odpovídá slovní formulace jako stopa zachytitelná ve světě: „Filosof tohoto typu nemá žádných ‚konceptů‘, nemá ‚myšlenek‘, nebo má-li takové, tedy leda en passant jako nálezy, na které... naráží po své cestě *do vlastního nitra*“.²⁴⁴

Nezpredmetnitelnost tohoto nitra pak s sebou nese, že pohyb transcendence lze srozumitelněji charakterizovat tím, *co* překračuje, *odkud* vychází, a úkonem překračování, než tím, *kam* směřuje. „Je vždy na cestě [tzn. jde o sám tento proces překračování, ne o (iluzorní) dosažení nějakého stavu] od vulgárního pojmu jsoucna, neboť je *odvrácen od* toho, co... je všem společné a všem vnějškově ‚dáno‘, a obrácen k tomu, co tomuto vulgárnímu pojetí se nepodřizuje [cíl je tedy určen negativně], ba vzdoruje.“²⁴⁵

²⁴⁰ *O dvojím způsobu filosofování*. Zde se domníváme, že reduktivní a zkreslující výklad člověka nevyžaduje tuto homogenizaci, že by nutně nastoupil i tam, kde by byl rozhodující se člověk „harmonicky“ zařazován třeba jen do jedné z oblastí či vrstev heterogenního celku.

²⁴¹ *O dvojím způsobu filosofování*

²⁴² Všechny tři citáty tamtéž

²⁴³ Tamtéž. Všimněme si opět těsné souvislosti, ne-li synonymity „celku“ a „středu“, z něhož je „celek“ organizován. Viz také tamtéž: jen ve filosofii, na rozdíl od umění a vědy, je člověk „*vcelku a od základu* přehlížen a vážen“ (kurziva JF); podobně ve strahovském fragmentu *Filosofie a lidský život*: „... není možno lidskou existenci nemít za celek; lidská existence má svou fundamentální strukturu, svůj vnitřní cíl...“

²⁴⁴ *O dvojím způsobu filosofování*, kurziva JF

²⁴⁵ Tamtéž, kurziva JF

3. Studie k pojmu světa

V obou dosud sledovaných textech se s novými detaily, avšak bez podstatných změn ukázaly některé aspekty transcendence, jak ji v této práci sledujeme.

Text o nitru a duchu blíže určil, co znamená nezpředmětnitelnost lidského nitra – detailněji tedy popsal jednak to, *k čemu* směřuje pohyb transcendence, pokud nesměřuje k poslední univerzální souvislosti jsoucího, ale k nezpředmětnitelnému v člověku, jednak to, z *čeho* pohyb transcendence jakožto neodpovídající žádnému empiricky vykazatelnému sklonu či potřebě vychází. Naznačil rovněž otevřenost nitra a jeho apriorní schopnost vztahu a zaměřenost ven. Druhý text ukázal jeden možný důsledek objektivního chápání nitra: snahu o harmonické zařazení člověka do ostatní skutečnosti a přehlížení toho, co se na člověku takovému zařazení vzpírá. V obou textech se pak ukazuje, že není možné bez zásadního zkreslení zachytit nitro informativním jazykem.

Máme za to, že oba texty, nakolik mluví o úkonu transcendence, jak mu v této práci rozumíme, skutečně pouze reformulují a specifikují stejné poznatky, jaké známe z textů analyzovaných v první části.²⁴⁶ K výraznějšímu posunu dochází teprve ve *Studii k pojmu světa*.²⁴⁷

I tento text ovšem v některých ohledech pouze potvrzuje, nanejvýš precizuje, dosavadní koncepci. Nejprve tím, že mluví o naší *životní* nebo také *podstatné úloze*.²⁴⁸ Tento výraz zjevně odkazuje k habilitačnímu spisu; v tom měl člověk „úlohu svého života“, jejímž obsahem bylo „vytvořit se v pravou, jsoucí jednotu, která celé bohatství jeho tendencí zorganizuje pod jediným cílem“²⁴⁹ – tedy vytvořit takový životní „kánon“, v němž se bude vedení života odehrávat pokud možno podle jednoho principu. Totéž je míněno i zde, kde podstatná úloha spočívá ve „stanovení a stvoření vlastního vnitřního smyslu“.²⁵⁰

Nemluví se sice výslovně o tom, že v podstatné úloze jde o vytvoření *filosofického* kánonu, že tedy bude zahrnovat i filosofickou zkušenost, tj. úkon transcendence; vše, co je v této souvislosti řečeno, však o filosofickém kánonu platí. Popisují se tu totiž tři možné „polohy“, jež je možno vůči životní úloze zaujmout:²⁵¹ 1) Je možné ji ignorovat: člověk se sice z této úlohy nemůže vyvázat (*nějak* svůj život vede vždy), může však žít tak, jako by neexistovala – a také tak nejčastěji žije. Patočka proto s výslovným odvoláním na Heideggera označuje tento postoj jako *každodennost*. 2) Je možná poloha, kterou Patočka pojmenovává jako *strženost* – stav charakterizovaný jako „spontánní zaujetí nebo případně zajetí, úlohou“. V tom rozeznáváme pasivní stránku či fázi „řešení“ podstatné úlohy, která byla výše označována jako fascinace, uchvácení, Ergriffenheit, případně, stejně jako zde, jako zajetí či zaujetí. Celkové „naplnění“ života, říká Patočka na jiném místě téhož textu, „je cosi svobodného [sc. vůči nám], čeho nelze prostě docílit, nýbrž co nás musí zachvátit, je passio,

²⁴⁶ Na souvislost textu *Nitro a duch* s dříve zkoumanými texty už jsme poukázali, viz zde pozn. 208.

²⁴⁷ Podle několika datovaných zápisů a podle citované literatury vznikl tento text v letech 1944-45, jedná se tedy se vši pravděpodobností o časově poslední z této skupiny rukopisů, jak ukázal F. Karfík.

²⁴⁸ *Studie k pojmu světa*, kap. 1 a 8

²⁴⁹ *Přirozený svět*, Praha 1992, str. 138. Srv. zde úvod, kap. 2c

²⁵⁰ *Studie k pojmu světa*, kap. 8.

²⁵¹ K následujícímu odstavci *Studie k pojmu světa*, kap. 8 a 8a. Výraz „poloha“ volíme s Patočkou proto, že nemá – zde nežádoucí – konotaci aktivity, jaká je vlastní výrazu „postoj“; k tomu viz tamtéž.

nikoli actio“.²⁵² 3) Poslední polohou je *střízlivost* či nezávislost, „splynutí s ,úlohou‘ z vlastního popudu a vlastní síly“. Tím je zřejmě míněn aktivnější proces, v němž je „vše stavěno do služeb jednoho uchvácení“ (slovy studie o rovnováze a amplitudě), pokud možno celý život „zaostřován“ na podstatnou úlohu (slovníkem článku o kánonu filosofického života). „Naplnění může se pak stát východiskem životního ,programu‘, který to, čeho se prvotně dostalo darem, chce učinit reálně účinnou součástí života.“²⁵³

a) Svět a jeho dimenze

Když se tedy popisuje „životní úloha“ člověka, znovu se formulují poznatky vyslovené už dříve v souvislosti s kánodem filosofického života; zjištění o aktivitě a pasivitě člověka při řešení této úlohy pak platí i o úkonu transcendence a jeho integraci do života toho, kdo jej provádí.

Posun nastává teprve tam, kde i přítomný text mluví výslovně o transcendenci, a to co do jejího *kam*. Na rozdíl od předchozích dvou textů se tu opět setkáváme s pohybem transcendence směřujícím nikoli k lidskému nitru, nýbrž k nezpředmětnitelnému *vně* člověka. Název textu se pak zdá napovídat, že cílem transcendence bude stejně jako ve dříve analyzovaných textech svět jakožto poslední celková souvislost – avšak zde právě přichází změna. O světě v tomto významu, jakožto korelátu jednoty vědomí, je sice nadále řeč,²⁵⁴ avšak sama transcendence se stává tématem v souvislosti ne s ním jako takovým, ale s jistými jeho dimenzemi.

Víme, že v habilitační práci byl svět charakterizován mj. opozicí domov-cizota. Zde Patočka mezi členy této opozice rozeznává ještě střední pásmo, nepřevoditelné na žádný z obou ostatních momentů, a dochází tak k trojčlennému schématu domov-okolí-dálava. Tyto termíny opět označují jak místa či vzdálenosti v prostoru, tak míru známosti a neznámosti, možnosti a nemožnosti pochopení, prožití, představy apod. Úkon transcendence se tu pak ukazuje v modifikované podobě vztahu k *dálkám* a *krajnostem*, k *mezím* možností porozumění a jednání (podobně jako ve studii o rovnováze a amplitudě, kde je ovšem zřetelněji řeč rovněž o vědomí celku světa). Tento změněný popis Patočkovi umožňuje názorněji ukázat moment „aktivity“, „přitažlivosti“ toho, k čemu pohyb míří: „tažení dalek“, „přitažlivost ciziny“,“²⁵⁵ „oddání se tahu dálky“²⁵⁶ jsou jistě zkušenosti dostupnější než uchvácenost celkem světa. Zároveň je tím zjevnější, proč mohla být výše transcendence označována jako záležitost ne tak nezaujatého intelektuálního poznávání, jako vůle a touhy.²⁵⁷

V našem kontextu je na těchto dálavách podstatné, že odkazují *za* sebe: jednak ke světu jako neobjektivovatelnému celkovému horizontu – „Je tedy právě pochopení dálky nerozlučně spjata s pochopením mimokonkrétního, mimověcného, co leží mimo veškeren

²⁵² Studie k pojmu světa, kap. 23

²⁵³ Tamtéž

²⁵⁴ „...horizontové vědomí tak jako prožívání vůbec tvoří jediný celek. Tento poslední, nejvyšší celek ... nazýváme svět.“ Studie k pojmu světa, kap. 6. Viz také tamtéž v kap. 8a zmínku o „posledním celku“, v němž zaujímáme postoj k jednotlivým jsoucnům a jejich rodům.

²⁵⁵ Studie k pojmu světa, kap. 9

²⁵⁶ Tamtéž, kap. 23

²⁵⁷ Jisté podoby transcendence byly nesený „touhou po nekonečnosti života“ (Několik poznámek, str. 64); konverze byla „pohyb zároveň volný i myšlenkový“ (Existuje definitivní kánon filosofického života?, str. 103). Viz zde část I, kap. 2 a 3. Pojem touhy se příležitostně objevuje i v tomto textu; celé dlouhé pasáže (kap. 21-24) kromě toho vykládají člověka jako bytost potřeb, postrádání, a tedy chtění (a možného zklamání).

obsah konečné reality, ale co tvoří zároveň její nerozlučný rámec.“²⁵⁸ – jednak však odkazují, ačkoli mohou být ukázány v empiricky přístupném světě, v posledku mimo něj: „...ve světě samém již je obsažen poukaz na jakousi možnou jeho mez, mez absolutní nezdolnosti, která pak znamená úplné mimo svět, ven.“²⁵⁹

Máme tudíž za to, že jakkoli by se nahrazení „celku světa“ „dálavami“ jakožto jen jedním z jeho momentů zprvu mohlo zdát nasvědčovat jistému oslabení, jde i v tomto textu o transcendenci v silném slova smyslu, o filosofickou zkušenost, která ke svému mimosvětskému úběžníku směřuje přes konkréta, která k němu poukazují: „Charakter, který nehloub charakterizuje život, je touha po nekonečnu v jeho *nejrůznějších travestiích*“.²⁶⁰

V tomto změněném popisu navíc může vystoupit pojem *živlů*: postup od domova přes okolí k dálavě znamená také postup ke stále menší uchopitelnosti a ovladatelnosti; je-li tedy domov sférou známých předmětů, je dálava oblastí živlů: ať už jde o zemi jako všudypřítomnou a vše udržující oporu, nebo naopak o nestálost ostatních živlů, vždy je ve hře nezpředmětnitelnost (!), nedisponovatelnost, ba naopak naše nikdy zcela zrušitelná odkázanost.²⁶¹ Ačkoli to Patočka výslovně neříká, představa živlu a moci může při úvahách o cíli transcendence korigovat nedorozumění, k němuž může svádět přece jen příliš „předmětný“ výraz *celek*: přes všechna upozornění na otevřenost, skrytost a další podobná určení celku světa může tento výraz sugerovat „jednorázovou představu celku, rozčleněného v části“;²⁶² zde je zřejmější, že to, k čemu pohyb transcendence míří, má charakter ne tak předmětu či tvaru, jako spíše živlu či moci.

b) Trojí možný přístup

K „tahu“ dálav (a cíle transcendence, k němuž poukazují) je nyní možné se postavit různými způsoby. Je pochopitelně možné jej ignorovat, učinit „pokus úplně vynechat, úplně přehlédnout veškerou nekonečnost. Tomuto způsobu je všechno známo, svět je mu změřen a rozvržen v určité, přesně definované krajiny, a tyto krajiny jsou vyčerpány.“²⁶³ V tom spatřujeme tentýž postoj, který Patočka dříve popsal jako zavírání očí před krajnostmi v životní enklávě.

Je však možný ještě další chybný přístup, který spočívá v jisté reifikaci dálav: „V tom případě kyne dálka, abychom se přiblížili a z jejího klína vyjímali to, co skrývá, a co pak se již stane blízkým a co posléze již nebude cizím. Tah do dálek je v tomto případě výzvou k explikaci horizontu.“²⁶⁴ Co lze číst jako popis faktického konání – nacházení jednotlivých věcí ve fyzicky odlehleém prostoru –, tím se na úrovni popisu transcendence jakožto vnitřního jednání míní ulpívání na „travestiích“, skrze něž se ohlašuje vzdálenější cíl transcendence, sklouzávání pozornosti k tomu, skrze co měla mířit dále. Tento proces bude představovat vykojení transcendence i tehdy, bude-li kontinuální, tedy pokud se na určitém konkrétně nezastaví, ale bude pokračovat k dalším, bude-li tedy z horizontu vyjímát stále nové

²⁵⁸ *Studie k pojmu světa*, kap. 23

²⁵⁹ Tamtéž, kap. 30

²⁶⁰ Tamtéž, kap. 23

²⁶¹ Tamtéž, kap. 11. Stojí snad za to podotknout, že velmi podobné úvahy rozvíjí šfeji E. Lévinas v druhé části *Totality a nekonečna*.

²⁶² *Studie k pojmu světa*, kap. 9

²⁶³ Tamtéž

²⁶⁴ Tamtéž

předmětnosti, převádět horizontovou intencionalitu na další a další případy intencionality aktové.²⁶⁵

Tak zde docházejí jistého zpřesnění či doplnění dosavadní popisy napětí mezi filosofickou zkušeností a jejími světskými projekcemi: neboť sice platí, že tyto projekce vznikají až v okamžiku, kdy filosofická zkušenost (tedy zkušenost už někým prodělávaná, něčí aktuální vědomí možnosti a potřeby vykročit k celku světa či za něj) *dodatečně* nachází svůj slovní výraz – avšak tento výraz, ukazuje se nyní, není volen libovolně: jeho vznik je *předcházen* a ovlivňován faktem, že sama fascinace, uchvácenost celkem světa, na niž je aktivní transcendence odpovědí, se zprvu ohlašuje nejen v náladách typu znepokojení, ale rovněž skrze konkrétní (jejichž pojmenování se pak stává světskou projekcí filosofické zkušenosti). „Touha po nekonečnu“ se zprvu nebo při snaze o své bližší uchopení může jevit jako touha po konkrétním vzdáleném – nebo, abychom od Patočkova emfatického jazyka sestoupili k prozaické filosofické práci: našemu tážení po *proté arché* určitého jevu se zprvu jako odpovědi nabízejí jeho empirické příčiny; a jak víme z Patočkova habilitačního spisu, naše otevřenost pro vždy širší horizonty se zprvu jeví jako vnímání izolovaného předmětu.

„Tato explikace,“ pokračuje Patočka, „je ovšem jen klamným naplněním, je naplněním na chvíli, v novém, odlišném, které se nenávratně stává starým a navyklým, zatímco se v dálce otevírá nová lákavost.“²⁶⁶ Snaha předmětně uchopit „kam“ pohybu transcendence se mívá cílem; v tom se prakticky ukazuje nezpředmětnitelnost posledního horizontu, teoreticky ukázaná už v knize o přirozeném světě.²⁶⁷

Přiměřeným postojem vůči cíli transcendence pak je setrvání „v opojující interakci mezi obrazem a oparem,“²⁶⁸ tedy přijetí nezbytných objektivací („obrazy“), avšak se stálým vědomím, že jde právě jen o objektivace něčeho, co objektivací nemůže být plně zachyceno („opar“). Patočka zde mluví také o „oživování horizontů“,²⁶⁹ tedy o neustálém obnovování povědomí o neobjektivovatelném spoludáném, k němuž objektivně přítomné poukazuje. „Je tedy uchopení dálky čímsi zcela jiným než jejím proměněním v drobná jednotlivá; pokus ponechat ji v jejím rázu nekonečnosti znamená jakýsi paradoxní, protikladný výkon, kterým je současné oddání se tahu dálky a odmítnutí bezprostředního jejího úkoje.“²⁷⁰

O tomto třetím postoji ještě bude řeč v příští části; prozatím jej charakterizujme jako pozici situovanou *mimo* ryzí negaci předmětně daného i jeho ryzí afirmaci, *mimo* ekvivocitu řečeného a míněného i jejich univocitu.

c) Život

Pokud lze vše zatím řečené chápat jako modifikaci, ne-li dokonce jen zpřesnění již známých popisů transcendence, pak skutečné novum přichází tam, kde se svět jakožto poslední souvislost popisuje jako sám mající nitro a živoucí.²⁷¹

Tato koncepce má kořeny ve filosofii Bergsonově, Klagesově a dalších;²⁷² máme však za to, že otázku, na jejíž řešení se tato práce omezuje – otázku, co se lze z Patočkových textů

²⁶⁵ Srv. Lévinasovu kritiku Husserlova pojetí horizontové intencionality v předmluvě k *Totalitě a nekonečnu*.

²⁶⁶ *Studie k pojmu světa*, kap. 9

²⁶⁷ Viz zde Úvod, kap. 2b

²⁶⁸ *Studie k pojmu světa*, kap. 9

²⁶⁹ Srv. tamtéž

²⁷⁰ *Studie k pojmu světa*, kap. 23

²⁷¹ Přesněji řečeno: tato koncepce je zde nejnápadněji formulována, není však zcela nová, viz níže pozn. 284.

naučit o úkonu transcendence v jeho *odkud, jak a kam* – lze zodpovědět i bez rekursu k těmto souvislostem. Sám Patočka se ostatně odvolává v první řadě na *zkušenost*; i tuto koncepci chce mít především fenomenologicky vykázanu tím, jak se jsoucna a dimenze světa dávají našemu vnímání. Barvy např. souzní nebo se navzájem bijí, působí dojmem klidu či naopak dění; pád laviny vnímáme jako uvolnění předchozího napětí; světlo s jeho všesměrnou, životodárnou energií cítíme jako život par excellence; to jsou *fenomény*, z nichž teprve dodatečně získáváme „objektivní“ předměty. Věcným podkladem tohoto prožívání pak je, že vše ve světě je projevem pohybu (s privativním modelem klidu), že za všemi kvalitami je nějaké hnutí, které cosi „chce“. ²⁷³ Zde se znovu uplatňuje pojem nitra, ovšem v jiném, daleko širším významu než v obou předchozích textech (kde byla řeč jen o nitru lidském). Nitro je zde párový pojem, kde druhým členem páru je pojem *výraz*, a tato struktura, kterou poznáváme bezprostředně na vlastní tělesnosti (jež je *výrazem* našeho *nitra*), ²⁷⁴ je univerzální: vše – přinejmenším nakolik je nahlíženo jako „příroda“, ne pragmaticky jako orgán naší práce a obrany proti živlům – se dává jako výraz, *to jest* jako výraz *nitra*, a to v posledku nitra jednoho: „...bytí je nemožné jinak než jako nitro a jeho projevy. Toto nitro je cosi jediného v nesčetnosti svých projevů“. ²⁷⁵

Poslední souvislost jsoucího se tu tedy označuje výrazy *život* a *příroda*, které zde vystupují přibližně jako synonyma. ²⁷⁶ Bylo by snad možné uhadovat za Patočkovými formulacemi představu jisté hierarchie (např. univerzálnější než svět je život, ²⁷⁷ univerzálnější než život je příroda ²⁷⁸ – avšak na základě jiného výběru výroků by zřejmě bylo možné formulovat i jiná uspořádání). Za věcně přiměřenější však pokládáme vidět v této vratké synonymice vícekrát připomínanou snahu prolamovat vnucující se pojmové fixace, bránit se sedimentaci zdánlivých předmětností, které neustále hrozí překrýt filosofickou zkušenost iluzí definitivního vědění.

Co nyní plyne z volby těchto pojmů pro naše tázání? Viděli jsme již, jaký význam má posun od rétoriky světa k rétorice živlů: nabízí korektiv tam, kde pojem světa hrozí sklouznout k představě přehledného celku obsáhnutelného v jednorázové představě. Přejít (nebo rozšíření) od řeči o světě k řeči o *životě* a *přírodě* nyní může znamenat, že pohyb transcendence, nakolik má podobu reflexe, nehledá (jen) celkovou souvislost, nýbrž (také) univerzální *původ* či *zdroj* – a zároveň, lze-li to tak říci, hledá časově poslední určení člověka; neboť příroda je v této koncepci mimo jiné to, do čeho lidský život nakonec opět zapadá: „Smrtí se nestáváme hmotou, nýbrž přírodou.“ ²⁷⁹

Avšak jde tu vůbec o tentýž pohyb transcendence, který tato práce až dosud sledovala? Je nutné se takto ptát, protože popis našeho vztahu k přírodě či univerzálnímu životu přináší

²⁷² Některé filiace zmiňuje sám Patočka, řadu dalších ukázal F. Karfík.

²⁷³ *Studie k pojmu světa*, kap. 13 a 14

²⁷⁴ Tamtéž, kap. 12

²⁷⁵ Tamtéž, kap. 20

²⁷⁶ V tomto textu a dále v textech *Nepředmětné a zpředmětnělé nitro* a *Fenomenologická teorie subjektivity* vystupuje výraz *život* i ve významu života individuálního; *ten* je pak „celkovou“ souvislostí, do níž jsou zasazeny jednotlivé události. Srv. k tomu Cajthaml, str. 22.

²⁷⁷ „Je-li svět sám život nebo je-li svět *dílem*, jež *stvořil život* k nějakému svému cíli...“ *Studie k pojmu světa*, kap. 2, kurziva JF.

²⁷⁸ „Příroda sní a její sen je naše bytí, bytí hmoty, *životu*, vědomí, Boha.“ Tamtéž, kap. 20, kurziva JF

²⁷⁹ Tamtéž

zřejmě vůbec největší změnu oproti tomu, jak byl dosud náš poměr vůči celkovému, ono *jak* transcendence, tematizován.

Připomeňme: Tam, kde se popis transcendence neomezoval na stránku aktivity člověka, nýbrž kde mluvil i o fázi (či trvalém momentu), kdy se možnost transcendence „sama“ ohlašuje, kde tedy kromě svobodnosti překračujícího pohybu zohledňoval i jeho vyvolanost, bylo dosud toto ohlašování charakterizováno jako narušení, ba ohrožení obvyklého běhu vitálních procesů a nerušeného začlenění člověka do jeho okolí; setrvávat v tomto obvyklém a nerušeném pak znamenalo naopak nežádoucí sebeomezení a rezignaci na jistou podstatnou možnost, a v podstatě iluzi. Konkrétněji: možnost transcendence se zprvu nejasně hlásila ve stavu znepokojení a pokoření; iluzi nezneklidňovaného trvání života pak narušovaly případy otřesů, ztrát a bolesti, jakož i vědomí celkové slabosti a omezenosti člověka.²⁸⁰

Tak zprvu i zde: Smysluplný („osmyslený“) život vyžaduje alespoň určitou míru „naplnění“, „vyplnění“, k němuž patří osvobození od tísně obvyklého starostlivého života; je ovšem nasnadě, že takové naplnění je takřka, ne-li vůbec nemožné: „Žijeme ve světě, který je pln nicoty ...[;] prázdnota triumfuje v největší části našeho života a ... život naposled propadá nicotě“.²⁸¹ Nelze se proto vyhnout otázce: není vyplnění „pouhá euforie“, která sice tyto definitivní „mezery“ v životě zakrývá, umožňuje na ně zapomenout, avšak nedokáže je zaplnit, podat *řešení* otázky, kterou nám tyto mezery kladou? A pokud negativní momenty v životě není možné zaplnit a tak zrušit, neplyne z toho nutně, že pravda a jasnost o životě musí být „ve znamení negativním“? Neznamená tedy vyplnění, které chce tyto mezery „zneškodnit“ a zastřít, iluzi, nebo dokonce, jak Patočka výslovně říká, lež?²⁸²

Právě zde jako by se však celá konstelace převracela v pravý opak; neboť Patočka na všechny uvedené otázky odpovídá *záporně*. Život ve stavu naděje *není* vždy zároveň život ve stavu iluzí: pokud např. dětství a mládí necítí konečnost jako stále přítomné ohrožení, *neznamená* to, že by si jen zastíralo pravou povahu života a světa a utíkalo tak před sebou.²⁸³ Naopak: jelikož lidský život je v posledku nesen univerzálním životem přírody a světa, je restrikce a nepravda právě v tom, chápe-li se jen jako individuální a konečný (a tudíž také jako ohrožovaný tím, co je na překážku jeho trvání a rozvoji *jakožto* individuálního a konečného). Člověk je „vlnou, kterou nesou proudy života“;²⁸⁴ chápe-li tedy sama sebe jako

²⁸⁰ *Existuje definitivní kánon filosofického života?; Životní rovnováha a životní amplituda*. Viz zde část I, kap 3 a 4.

²⁸¹ *Studie k pojmu světa*, kap. 22

²⁸² Tamtéž

²⁸³ Tamtéž. Co zde formulujeme v oznamovacích větách, má v Patočkově textu podobu otevřených otázek; z bezprostředního pokračování jeho výkladu je však evidentní, že očekávané odpovědi jsou právě tyto.

²⁸⁴ Tamtéž. Až nedlouho před dokončením této práce se autor seznámil s referátem Ludgera Hagedorna *Quidquid cogitat*, v jehož světle se zdá, že koncepce, která v přítomném Patočkově textu vychází na světlo, působila v jeho díle skrytě, avšak silně už o mnoho dříve. Hagedorn se soustředí na Patočkův habilitační spis, v němž upozorňuje na několik set (!) výskytů slova *život* a odvozených výrazů a na řadu výroků o „věčně tryskající aktivitě“ světa apod. Už tam se tedy individuální transcendentální subjektivita zdá nesena hlubším životem světa. V tomto kontextu získávají nový význam i další texty z 30. let, kde se *život* často jeví jako hlubší subjekt našeho jednání (viz zde např. část I, pozn. 135, nebo slovo o světě jako *moci* pronikající lidským životem v přednášce *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, zde část I, kap. 1); vážněji než dosud bude zřejmě nutno vzít i stopy filosofie života např. v článku *O dvojím pojetí smyslu filosofie* (uvádí je např. Ritter, *Existence*, str. 203). Karfík (*Unendlichwerden*, str. 17) interpretuje Patočkovu habilitační práci v tomto ohledu naopak silně husserlovsky, viz však už polemiku u Cajthamla, str. 107n., pozn. 5. Hagedornova teze jde přitom daleko za

jedince, který sám stojí tváří v tvář propastem kolem života a v něm, chápe se restriktivně; nedobírá se tím pravdy sám o sobě, neužívá se své podstatné úlohy, nýbrž naopak „*prchá* před svým nejvnitřnějším osudem.“²⁸⁵

Člověk pochopitelně *je* jednotlivec (a právě jako takový také musí čelit zásadním negativitám ve svém životě); vědomí univerzálního života tento fakt neruší, pouze jej zakrývá a umožňuje nevidět: „Zakryta je tu vnitřní roztříštěnost, nejednotnost života, jeho uzavření v oddělená centra, v individua“.²⁸⁶ Avšak znovu: bylo-li dříve takové zakrývání uhýbáním před pravdou naší situace a marným hledáním „ráje zavřených očí“, je nyní naopak „správné“, protože individua „nejsou samou substancí života“.²⁸⁷ Kdežto dříve bylo spíše překážkou transcendence (protože člověku zakrývalo jeho odpovědnost za vedení vlastního života, tedy i za to, zda provádí úkon transcendence nebo ne), je tentokrát její *podobou*; transcendence *znamená* výslovné uvědomění univerzálního života, vůči němuž je individuum druhotné, „jen vlna hladiny života“.²⁸⁸

Možnost harmonického zařazení člověka do okolní skutečnosti, na jejíž zásadní meze Patočka nedávno upozorňoval,²⁸⁹ jako by se tu bez dalšího realizovala: lidské vědomí je jedna z forem všudypřítomné niternosti, člověk tělesně pobývajíc na světě je jednou z instancí obecné struktury nitro-výraz; člověk je tak zařazen do struktury, jež prochází veškerou přírodou, živou i neživou,²⁹⁰ a pokračuje i „nad“ člověkem: „Rostlina je ještě snící, zvíře počínající, člověk částečné, Bůh totální setkání se sebou.“ Naopak možnost vymanit se ze sítě našich přirozených schopností a sklonů, zaujmout vůči nim distanci a vykonávat pohyb, který vychází odjinud než z nich (tak byla transcendence popisována), se teď ukazuje jako ambivalentní; zvláště možnost jednání, které není diktováno potřebou zachování života, může vést přinejmenším v některých případech na scestí: „Proto je přes všechno nějak nepřirozené ono pohlížení smrti do tváře, které není spojeno s touto živnou myšlenkou trvajících života... Možná, že např. Heidegger se svým ideálem člověka samotného a sebevědomého až k smrti je více, než sám myslí, poplatným křesťanskému pojetí duše, která vypadá z celku ostatního života...; ale ... ať je tato izolace jakkoli hluboká, ... hlubší nade všechnu izolaci a poslech jejích sugescí je spojení [sc. se životem], jež nikdy nepřestane pulsovat“.²⁹¹

Jako bychom tu tedy byli svědky „přepólování“ celé koncepce. Řečeno co nejvyostřeněji:

původně se měla člověku, uzavřenému do pozitivitu života, *odkrýt* negativita otřesů, ztrát, „propastí“ a „mezer“, aby se z této pozitivitu jakožto iluze co možná vymanil;

nyní se má člověku, setrvávajícímu tváří v tvář této negativitě, tato negativita *zakrýt* pozitivitou života, aby se do této pozitivitu jakožto pravdy svého života co možná zapojil.

Cajthamlovu spíše formálně logickou kritiku. K hlubšímu přepracování úvodu a první části, které by těmto zjištěním učinilo zadost, už autorovi nezbyl čas.

²⁸⁵ *Studie k pojmu světa*, kap. 22, kurziva JF

²⁸⁶ Tamtéž

²⁸⁷ Tamtéž

²⁸⁸ Tamtéž

²⁸⁹ *O dvojím způsobu filosofování*, srv. zde výše kap. 2

²⁹⁰ *Studie k pojmu světa*, kap. 14 a 15

²⁹¹ Tamtéž, kap. 22

Je nepochybné, že Patočka tu přichází s novou, radikálně odlišnou koncepcí a že se přitom opírá o výše jmenované filosofy, na které se dříve v takové míře neodvolával. Navíc, jak uvidíme v další části, záhy tuto koncepci opět opustí, aniž se ji pokusí harmonizovat s další fází své myšlenkové cesty, v které se opět přibližuje k původnímu pojetí; to její charakter nového a nekompatibilního ještě posiluje.

Avšak na druhé straně: *vše*, co jsme dosud u Patočky k našemu tématu četli, se přece týkalo jednak poslední, univerzální souvislosti jsoucího, jednak člověka v jeho schopnosti k tomuto poslednímu se vztáhnout; tak i *obě* tyto koncepce vzešly z reflexe na situaci *téhož* člověka v *témž* světě, obě chtějí být výkladem nejzazších souvislostí této jedné situace. Pokud tedy není (nejméně) jedna z nich chybná, tj. zásadně neadekvátní společnému předmětu – a k takové diagnóze nevidíme důvod –, pak musí být možné ukázat, že a jak jsou obě koncepce odpovědí na tutéž otázku; že a jak je pojem poslední celkové souvislosti coby univerzální přírody či života řešením téhož problému jako představa lidského života coby ostrova pozitivivity obklopeného a proniknutého negativitou.

Že jedna a táž úvaha může vést k tak rozdílným formulacím, nás nepřekvapí, připomeneme-li si, že *všechny* formulace jsou pouze projekcemi a stopami zkušenosti, která jimi nikdy není zachycena úplně a u níž je vždy otevřena možnost další a odlišné artikulace. V dosud probraných Patočkových textech jsme již viděli, jak může být v artikulacích *těže* zkušenosti zdůrazněna buď aktivita, nebo pasivita toho, kdo zkušenost prodělává; jak může být podle kontextu s různou mírou přesnosti definována „jednotnost“ jeho života; jak může být více či méně diferencovaně popisováno to, co se při rezignaci na transcendenci zastírá a skrze co se pak ohlašuje její potřebnost, atd.

Tak také ani všechny dosavadní popisy nemohou vznášet nárok, že by byly natolik úplným popisem pohybu transcendence, že by tím byl nový, výrazně odlišný popis diskvalifikován a musel by být chápán jako popis něčeho jiného. Oba popisy, byť takřka protikladné, proto přece jen pokládáme za kompatibilní. Ukažme nyní, aby nezůstalo při této obecné proklamaci, tuto kompatibilitu a její smysl konkrétněji.

d) Pozitivita a negativita; aktivita a pasivita

Všimněme si nejprve, že první popis je podnikán vlastně z hlediska enklávy:²⁹² právě pro život v enklávě je narážení na její hranice rušivé a ohrožující, právě z hlediska enklávy se i celek světa ohlašuje jako cosi negativního, totiž jako to, co *znemožňuje* v enklávě nerušeně spočinout, co působí, že život *nemůže* být zcela naplněn konečným.²⁹³ Nutnost vymanit se a opustit (opět výrazy s negativní konotací) se pak týká rovněž enklávy: je nutné vymanit se ze *sebeomezení* na zvládnutelné, opustit *zastírání* celkové situace. Druhý popis vychází naproti tomu už z provedené reflexe na celkovou souvislost naší situace, na níž tentokrát pomocí symboliky života a přírody silněji než dříve akcentuje naši soupatřičnost, ba sourodost s celkem.²⁹⁴

²⁹² To není v rozporu s tím, co je zde řečeno v poznámce 152. Patočkův výklad je podáván ze stanoviska života v amplitudě, se znalostí filosofické zkušenosti (protože jen z tohoto stanoviska lze rozlišení mezi enklávou a amplitudou, mezi „světem“ bez filosofické zkušenosti a s ní, provést), avšak právě jako takový může být (a u Patočky je) formulován i v pojmech enklávy, která je v amplitudě zahrnuta.

²⁹³ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 58n. Viz zde část I, kap. 4.

²⁹⁴ Jde tu o soupatřičnost nejen naší, ale i ostatních jsoucín, která z celku života a přírody teprve dodatečně vylamujeme „jako orgán své obrany proti přemoci živlů“ a teprve tak z nich činíme „předměty“, jimiž je

To však v žádném případě nemůže znamenat, že by byl nyní naopak první popis druhým demaskován jako chybný oproti správnému nebo jako neúplný *oproti úplnému*. Nový popis jsme sice v předchozím reprodukovali co nejharmoničtěji, takřka jako obraz *plynulého* zapojení člověka do univerzálního života, aby se možná odlišnost různých artikulací filosofické zkušenosti ukázala co nejostřeji; nemá-li však být právě tak nedostatečný jako onen starší, musí obsahovat – a v Patočkově textu také obsahuje – diskontinuity, švy a skoky (na něž starší popis pointovaně upozorňoval tím, že je charakterizoval jako negativní oproti pozitivitě obvyklého života): tak je negativita smrti sice překryta „myšlenkou trvajících života ... , *na němž ovšem nelze se zúčastnit osobně na věky*“;²⁹⁵ pokud dětství a mládí, jak řečeno, necítí konečnost jako stále přítomné ohrožení, pak to sice neznamená, že by si jen zastíralo pravou povahu života a světa, právě tak málo to však znamená, že by ji snad „správně“ poznávalo; jeho bezstarostnost spočívá na nedostatečném rozlišování, na zaměňování či „směšování“ jednotlivých, částečných naplnění života s univerzálním životem samým, tj. pouhých obrazů se skutečností.²⁹⁶

Sourodost s univerzálním životem neruší naši konečnost; negativita transcendence (ve smyslu „protivnosti“ vůči našim biologicky, sociálně, historicky daným sklonům) nemůže být naším vykročením z enklávy zrušena – už proto, že vykročit z enklávy jednou provždy, *spočinout* v amplitudě, není možné, možné je pouze *vykračování*, neustále obnovovaný pokus vymanit se z trvale se vnucující spokojenosti s restriktivním sebechápáním, které je enklávě vlastní. Transcendence navíc znamená realizaci chórismu, obrat, jehož východisko je určeno, cíl však nikoli, a filosofická zkušenost je mimosvětská, jednoznačně nezachytitelná; potud je s úkonem transcendence nutně spojena nejistota, „hazardnost“ – a s její podstatou bychom se zřejmě minuli, kdybychom ji chtěli zcela zbavit rysu rušivosti a hrozivosti.

Reflexe na celek naší situace ovšem ukazuje, že negativita, jakkoli je z jejího popisu neodstranitelná, nemůže být jeho jediným obsahem. Právě na základě této reflexe může nyní Patočka kritizovat „negativní“ výklady transcendence (podobné tomu, jaký předtím sám podal) jako prováděné bez kontaktu s univerzálním životem, tj. vlastně jako vycházející z nedostatečného poznání naší situace: „... pouze ten, kdo vlastní já učinil posledním centrem všeho svého světa, a to je každý, komu vlastní já netvoří součást života vůbec, může v úzkosti spatřovat základní strukturu, která vede k ontologickému tajemství vůbec. ... Proto je i křesťanská zkušenost se svým mysticko-náboženským rozřešením, se svou *odpovědí* na otázku lidského zoufalství, čímsi pravdivějším než ‚odvážná‘ pravdivost Heideggerova izolacionisty.“²⁹⁷

Zde je ovšem vidět, že nedostatečný výklad transcendence nemusí být jen záležitostí enklávy, jak byla původně popsána, že nemusí být dílem existence restriktivně zaměřené na oblast zvládnutelného a využitelného. Negativní popis toho, skrze co se potřeba transcendence ohlašuje (např. úzkost, nuda), je deficientní i tehdy, když se tato negativní výzva k transcendenci *přijímá*. Neboť samotný fakt, že se toto ohlašující chápe *jen* jako rušivé a ohrožující (byť s vědomím, že je třeba se mu jako takovému vystavit, nezastírat je), už podle

„zařízeno“ naše okolí (*Studie k pojmu světa*, kap. 12). Zde se v jiné podobě vrací struktura popsána už v habilitačním spisu – vylamování „jednotlivých věcí“ z jejich původního obsažení v širších horizontech.

²⁹⁵ *Studie k pojmu světa*, kap. 22, kurzíva JF

²⁹⁶ Tamtéž

²⁹⁷ Tamtéž. Otázku, do jaké míry je oprávněná Patočkova kritika Heideggera, necháváme otevřenou; zde nám jde obecně o možnosti a meze „negativistického“ výkladu transcendence.

Patočky ukazuje, že takový výklad mlčky přejímá předpoklady enklávy, že je stejně jako ona slepý vůči univerzálnímu životu skrytému i za negativitou toho, co narušuje obvyklý chod věcí: „Není ten, kdo přijímá tuto pozici, v osidlech zcela týchž předpokladů, z nichž vychází jím tak povrhaný odporce, každodenní zapomenutost?“²⁹⁸

Dostáváme se tu k hlubšímu důvodu toho, proč mohou být obě odlišné koncepce popisem téhož úkonu transcendence. Jde o to, že v popisu jedné a téže komplexní zkušenosti transcendence lze zdůraznit jak aktivitu člověka, nutnost překonat odpor toho, co je pro něj obvyklé, tak jeho pasivitu, „přitažlivost“ toho, k čemu transcendence míří. Nová Patočková koncepce klade citelně silnější důraz na druhou stránku a „jejím jménem“ odmítá to, co se z její pozice jeví jako neúměrné zdůrazňování stránky první: odmítá ty představy transcendence, které pokládají nutnost překonávání odporu za její hlavní rys – *lhostejno*, zda tuto nutnost pokládají za důvod k odmítání transcendovat, jako v enklávě, nebo zda ji naopak přijímají jako výzvu k autenticitě a heroismu.

Z této pozice může Patočka dobře ukázat, že negativní popisy jsou vedeny nedostatečným uvědoměním „celého rozsahu“ transcendence: vědí o nutnosti vykročit *od* pozitivitu známého a zajištěného (ať tuto nutnost hodnotí jakkoli), ne však o základnější pozitivitě posledního horizontu, v němž se vykročení vždy již odehrává a k němuž směřuje. Interpretovi zbývá doplnit, že podobně deficientní by byly i popisy jednostranně pozitivní, které by nevěděly o ztrátách, jimiž se za přibližování k univerzálnímu životu platí.

Negativitu „mezer“ a „propastí“ lze „zakrývat“ dvojím způsobem: život v enklávě před ní zavírá oči, snaží se ji pokud možno zastřít pozitivitou plynule střídaných zaměstnání a rozptýlení; reflexe na naši soupatřičnost s celkem skutečnosti, která se artikuluje symbolikou univerzálního života, ji chce překlenout vědomím silnější pozitivitu tohoto života. „... bezpečí není jen zajištěnost [v enklávě], nýbrž moc života“.²⁹⁹

Tyto způsoby nejsou rovnocenné. Druhý je bezpochyby méně restriktivní: na rozdíl od prvního (a stejně jako samo vědomí negativit) je nesen snahou o uvědomění celku naší situace, a potud lépe „odpovídá skutečnosti“ – *pokud* ovšem zůstane zachováno napětí mezi negativitou a pozitivitou. Symbolika života by sama o sobě byla právě tak neúplná jako symbolika propastí, nemůže ji „překonat“ a nahradit jako úplná neúplnou či jako správná nesprávnou.

Tato problematika dvojího možného zakrytí negativity se znovu objeví v Patočkově pozdním díle (viz část V, kap. 1a).³⁰⁰

²⁹⁸ Tamtéž

²⁹⁹ Tamtéž. V této Patočkově formulaci se opět vrací motiv poslední souvislosti jako moci, živlu.

³⁰⁰ Dodejme dvojí: 1) Proti možné výtce *násilnosti* naší interpretace, která v radikálně protikladných symbolikách vidí jen různě akcentované popisy *téže* zkušenosti, znovu upozorňujeme na Hagedornův referát, v jehož světle se zdá, že zdánlivým abruptním přepólováním celé koncepce jen vychází plně najevo něco, co v ní bylo přítomno nejpozději od Patočkova habilitačního spisu; že se tedy mění jen popis, ne popisované. 2) Jak nově ukázal Veselý (*Mýtus*, str. 50), nedlouho před sledovanou studií pracoval Patočka na dvou textech (*Fenomenologická teorie subjektivity* a *Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena*, AJP 3081), v nichž se setkáváme s „pojetím pradyamiky světového pohybu jako blaženého, extatického tance božských sil... [Vše jsoucí zde nese] božská oblast původní, neproblematické a nenalomené blaženosti a radosti, oblast nicméně smysluplná a smysl darující...“ Poté došlo podle Veselého v Patočkově pojetí mýtu ke zlomu, po němž byl svět vždy už jen hrou sil ambivalentních, lhostejných nebo škodlivých. Veselý klade tento zlom do let 1943-44; s ohledem na přítomnou studii, pracovanou ještě v roce 1945, musíme tento zlom buď posunout nebo vidět jako delší proces, avšak že k němu došlo, se naše zjištění zdají potvrzovat: V přítomném textu má transcendence

naposledy (a asi vůbec nejvíce) charakter *pasivity*, spontánního spolehnutí; všechny pozdější Patočkovy popisy transcendence jí budou přisuzovat o mnoho silnější rys aktivity, obrany, protestu.

III. VĚČNOST A DĚJINNOST A NEGATIVNÍ PLATONISMUS

1. Věčnost a dějinnost

V prvním velkém textu k filosofii člověka, který Patočka napsal po válce,³⁰¹ rozeznáváme – kromě řady kratších pasáží těsněji či volněji souvisejících s naším tématem – tři rozsáhlejší popisy transcendence. Probereme nejprve poslední z nich,³⁰² v němž spatřujeme *obecný* popis úkonu transcendence; první dva popisy naproti tomu zachycují pokaždé jeden zvláštní typ tohoto úkonu, a budeme se jim tedy moci věnovat až po výkladu jeho obecné struktury.

V obecném popisu jsou přítomny některé prvky výkladu, který Patočka podal ve Studii k pojmu světa; ve srovnání s náznaky, jež byly v minulém textu rozptýleny na více místech, je ovšem tentokrát popis soustavnější – a v jednom ohledu je podstatně změněn.

a) Transcendence obecně: pravá skutečnost a pouhá předmětnost

Předmětná jsoucna, ačkoli jim rozumíme a vyznáme se v nich, před námi stojí jako cizí.³⁰³ Pokusíme-li se tuto cizost a samostatnost jsoucen myslet důsledně, ukáže se jako jistá ontologická deficience. Jako jsoucno v plném, pozitivním smyslu se nám může ukazovat jen to, co má vlastní centrum, niternost a život; to, co je postrádá, co je vůči sobě nepřítomné a indiferentní, nedokážeme uznat jako jsoucí v plném smyslu, ba *ryzí* vnějšnost bez nitra by byla abstrakce.

Tato cizí jsoucna jsou nicméně nepopíratelně zde; a co více, ani žádné životní centrum nemůže být bez vnějšku, vždy je odkázáno na pouhou danost toho, co formuje a čím je obklopeno. Je sice možné, že vše vnější a pouze dané je projevem života, není to však tento život sám.

Patočka se nyní ptá po *zkušenostech*, které nám umožňují tuto ambivalentní strukturu jsoucna artikulovat (neboť artikulovat se nemůže sama, je v tom odkázána na naše vědomí). Jako klíčové se tu ukazují zkušenosti související se strukturou našeho reálného okolí, s pohybem mezi jeho centrem a periferií. V centru, kde se obvykle pohybujeme,³⁰⁴ je vše natolik naplněno a asimilováno lidským smyslem, že tu „předměty“ nestojí samy o sobě, ale právě v našich potřebách, požadavcích a funkcích. Toto centrum je pak obklopeno oblastí přírody, živlů, toho, co není takto zvládnuto pro lidské účely.

Stejně jako ve Studii k pojmu světa představuje tato oblast sféru krajností živosti *i* neživosti, bujícího života *i* jeho naprosté nemožnosti (z této její nezměrnosti, nesmírnosti také vychází její přitažlivá síla). Nově však platí, že „skutečností o sobě“ je jen jedna z obou stránek: ne jejich živost, ale jen jejich temnota, lhostejnost, mrtvost. Jistěže jsou nesmírně obsažné, manifestují krásu, velebnost, mohutnost, vznešenost – avšak takové jsou pouze pro nás, pro ně samé je to vše bez významu; odpovídáme-li aktivně na tah přírodní dálky a hloubky, jsme nadále „dědici objektivního jsoucna“: k živlům a dále tu přistupujeme tak jako

³⁰¹ Viz k tomu F. Karfík, *Věčnost a dějinnost*. K tomuto Patočkovu textu viz také Cajthaml, str. 26-35.

³⁰² *Věčnost a dějinnost*, str. 227-234

³⁰³ K celému následujícímu výkladu viz tamtéž, str. 227-231.

³⁰⁴ Tzn. ve sférách, které Patočka dříve rozlišil jako domov a okolí. Na rozdíl od *Studie k pojmu světa* (a shodně např. s habilitačním spisem) tu Patočka opět vystačí s rozlišením na domov a periferii.

k předmětům svého obvyklého nejbližšího okolí, totiž v jejich významnosti pro nás, ne v jejich lhostejné samostatnosti.

Věci se ve své mrtvosti mohou zjevit také *uvnitř* centra, totiž tehdy, když kladou našim záměrům přílišný odpor nebo když sám sledovaný účel „zmlkne“, tj. když jsme obklopeni jsoucný, která v daný okamžik nedokážeme do sítě svých záměrů zapojit. Tehdy před námi věci stojí ve své mrtvosti a vnitřní prázdnotě.

Avšak opět: jakkoli je tato mrtvost předmětů „skutečností o sobě“, vůči „pravému jsoucnu“ představuje deficienci: nuda, odpor či hnus, které v nás vyvolává, ukazují, že tu jde právě o zmenšené, vyprázdněné, degradované bytí; jsou protestem proti případnému nároku takových jsoucen být plnou, už nepřekonatelnou podobou jsoucnosti.

Tak se znovu objevují důležité prvky koncepce známé z válečných textů: oblast krajností a živlů okolo známého a zvládnutého centra, její přitažlivost, hmotná skutečnost jako vnější výraz života/nitra. V těchto nezměněných kulisách se nicméně odehrává *návrat* ke staršímu popisu transcendence. Univerzální život, nejvýraznější novum válečné koncepce, z Patočkova výkladu zmizel: jako „pravou skutečnost“³⁰⁵ sice nadále chápeme jen to jsoucno, které má vlastní centrum/nitro a vztah k životu, a pouhá předmětnost bez takové niternosti je nadále skutečností deficientní; avšak za tímto naším přístupem ke skutečnosti už nestojí univerzální život, nýbrž „boj ducha s předmětností“.³⁰⁶ Přístup, který by u jsoucen setrval jako u pouhých „mrtvých“ předmětností, by byl deficientní ne proto, že by ve skutečnosti byly vnějškem, výrazem vlastní niternosti a že by celek hmotné skutečnosti v posledku byl výrazem univerzálního života, nýbrž proto, že v něm zůstává neuskutečněná jistá možnost nikoli věci, již máme před sebou, ale samotného subjektu, ducha, vědomí.³⁰⁷

A touto možností je znovu možnost realizovat chórismos: tento výraz se sice v tomto textu neobjevuje, ale evidentně je přítomen pohyb, který je jím míněn – odvrát a vykročení, tentokrát od pouhé „mrtvé“ předmětnosti, *jehož cíl není určen*. Duch nemůže než „protestovat“ proti předmětnosti, ba co do svého „obsahu“ *je* tímto protestem (vzpomeňme ducha jako „úsilí o nejvyšší“). Protest zde znamená odmítnutí pokládat předmětnou skutečnost za skutečnost vůbec, za pravé jsoucno, znamená vědomí, že „svět, který... je zde, není vším“ – a právě proto, že protest je namířen proti předmětnosti *jako takové*, nemůže se konat jménem nějaké další předmětnosti; nelze předmětně určit, co by tedy mělo být pravou skutečností, již předmětnost není. Pokud tedy proti negativitě pouhé předmětnosti stojí nějaká pozitivita, pak to není pozitivita univerzálního života, nýbrž jediné pozitivita samotného pohybu transcendence. „Bytostný klad“ je v reakci ducha proti předmětnosti.³⁰⁸

³⁰⁵ Jako ve většině prací (kromě těch, v nichž interpretuje určitou filosofii operující s pevně danou terminologií), i zde Patočka dává přednost živé řeči před důsledným používáním pevně definovaných termínů; může se pak stát, že zásadně odlišným faktům odpovídají nepřilíš odlišná pojmenování. Upozorňujeme proto, že „skutečnost o sobě“ (str. 229) zde znamená holou, „mrtvou“ a tedy deficientní skutečnost, „pravá skutečnost“ (str. 231) pak skutečnost plnou, skutečné jsoucno, *ontós on* (srv. str. 226).

³⁰⁶ *Věčnost a dějinnost*, str. 223

³⁰⁷ Srv. tamtéž. Tyto tři výrazy Patočka nemínil jako synonyma, jak plyne z kontextu; co však bude řečeno dále, platí o všech. K následujícímu výkladu viz tamtéž.

³⁰⁸ Tamtéž, str. 233

Protest života proti neživému, vědomí proti nevědomému, toho, co má smysl, proti tomu, co smysl postrádá, je ovšem jen jednou stránkou či fází pohybu, o který tu jde.³⁰⁹ Vědomí transcendující všechnu předmětnou *aktuálnost* se totiž může vydat dvojí cestou: První možnost je obrátit se k něčemu, co sice není aktuálně dáno, co je však aktuálně daným předznamenáno, čeho možnost je již obsažena v daném – v instinktu, tradici, zvyku a rutině. To pro Patočku znamená, že pohyb transcendence míří opět k něčemu, co je sice dáno jiným způsobem, nicméně stále dáno; k širší, obsáhlejší, avšak stále jen danosti. Zapomíná se tu tedy na deficienci *vší* danosti, na fakt, že i to, co je dáno tímto způsobem, je nutno překročit. I z tohoto stanoviska se skutečná transcendence stále ještě jeví jako cosi excentrického, abnormálního; i zde jsme stále ještě v oblasti dříve označené jako enkláva.³¹⁰

Druhou možností je jednání, pro které není předloha, vzor či předpis, které se neopírá o nic jsoucího, ač je samozřejmě nadále jednáním uprostřed daného, s ním a na něm (děje se „na křižovatce toho, co již jest, a toho, co toliko na nás závisí“). Patočkův text poukazuje na dva konkrétní typy takového jednání, které jsme na začátku kapitoly označili jako dvě konkrétní podoby transcendence.

b) Přesunutí positivity. „Místo“ transcendence

Než však o nich promluvíme, ptejme se: co znamená tento návrat ke staršímu výkladu, při němž je zároveň zachováno nemálo z výkladu novějšího?

Viděli jsme, že oba výklady se výrazně lišily v tom, nakolik akcentovaly pozitivní a negativní stránku zkušenosti transcendence (to, nakolik je v souladu s našimi přirozenými schopnostmi a sklony a nakolik jim odporuje): kde starší výklad sahal k jazyku propastí a mezer, používal novější symboliku univerzálního života a přírody. V přítomném popisu je pozitivní opět potlačeno: univerzální život chybí.

Řečeno přesněji, tento popis je ne tak potlačuje, jako spíše situuje jinač, do jiného z momentů transcendence, čímž jasněji ukazuje, že leží na jiné rovině než negativní. Ve Studii k pojmu světa se mohla situace jevit tak, že k přechodu od vědomí propastí k vědomí univerzálního života stačí rozšířit pole pozornosti, uvědomit si kromě širších souvislostí našeho života souvislosti ještě širší. Zde se zřetelněji ukazuje, že pozitivní je od negativního odlišné podstatně. Neboť na rovině aktuálních daností *je* negativita posledním slovem: boj ducha s předmětností končí vždy jeho porážkou; „[n]eodvratnost smrti je vláda předmětu nad tím, co proti němu protestuje... každý odpor je konečně marný, každý protest a revolta ve jsoucnu posléze musí umlknout a vrátit se k indiferenci jako poslední rovnováze.“³¹¹ Tím, co leží mimo moc předmětnosti, není protest sám, ale jeho *smysl*; ten je mimo pouhou aktuálnost, a jedině nad aktuálním může zvítězit předmětná indiference.

Místo positivity univerzální přírody, která nakonec nějakým způsobem *je zde* a na niž jako by bylo možné se pasivně spolehnout, tedy nacházíme pozitivitu aktivního protestu, aktivního odmítání nároku předmětnosti být celou skutečností. A také živost a niternost *jednotlivého jsoucna* má ve srovnání s válečnou koncepcí daleko silnější charakter něčeho, co je třeba hledat a jistým způsobem dobývat: vždy jsme jen *na cestě* k uchopení plného skutečného jsoucna, jež je dáno pouze v neaktuálním horizontu. V tom je význam *časovosti*

³⁰⁹ K následujícímu viz tamtéž, str. 232-234.

³¹⁰ Přítomen je i důraz na uživačný a požívačný přístup ke světu a životu, viz str. 233.

³¹¹ Tamtéž, str. 231

našeho setkávání se jsoucný: aktuálně je dán vždy pouhý předmět, který je ovšem deficientní, slabý, ne zcela jsoucí; i ten pak zapadá do dimenze ještě nižší, která jeho bytí dále oslabuje a rozkládá; a naopak před sebou má dimenzi „vyššího jsoucna“, které čekáme, po němž toužíme a o něž bojujeme.³¹²

Oproti koncepci zachycené ve Studii k pojmu světa se tak znovu připomíná, že transcendenci je vlastní nejen rys úsilí, ale také rys potřeby, „povinnosti“, toho, že *má* být *vykonána* – jak ostatně naznačuje i výraz „protest“ (a možná částečně i výraz „boj“).

Především se ale zřetelněji než ve *všech* dosavadních popisech ukazuje, že úkon transcendence, ačkoli jej lze charakterizovat jako vykročení nad „obvyklé“, *nepředstavuje* něco „navíc“, zbytnou aktivitu bytosti, která by i bez toho mohla uspokojivě existovat a naplňovat své možnosti. Možnost transcendence neznamena, že člověk může kromě svého pobývání na světě *také* ještě *případně* následovat přitažlivost celku a výslovně se s ním konfrontovat (ačkoli právě k takovému chápání by mohla svádět např. výše opakovaně uváděná řeč o tom, že transcendence neodpovídá žádné přirozené potřebě). Daleko spíše je transcendence pohyb, jímž bytost ohrožovaná a v jistém smyslu vždy nakonec přemožená předmětností usiluje o svou záchranu; je její odpovědí nejen na „tah“ celku, ale rovněž na hrozbu předmětné deformace.

Jistěže některé texty už o nebezpečí objektivace mluvily;³¹³ tehdy však bylo nebezpečí, proti němuž je transcendence vzdorem, rozeznáno jen jako chybný sebevýklad, ne jako reálná deformace. Skutečné sebezpředmětnění člověka, jeho klesnutí k úrovni pouhého objektu působení vnějších sil, bylo sice rovněž tematizováno;³¹⁴ tehdy však naopak nebyl „protijed“ zahlédnut v transcendenci jakožto výslovném vztahu k poslednímu, ale spíše v uvědomění možnosti a nutnosti vést vlastní život. A nakonec: o reálné deformaci jako důsledku rezignace na transcendenci – tedy o tom, o čem mluví přítomný text – už také byla řeč;³¹⁵ deformace však byla popisována poněkud abstraktně jako otroctví okamžiku, rozdrobenost života,³¹⁶ zdánlivé bytí, život v enklávě. Teprve zde se stav, jemuž úkonem transcendence vzdorujeme, ukazuje jako podlehnutí těm reálným zpředměťujícím silám, jejichž krajní podobou je *smrt*. „Protest... není ... abstraktní negací, nýbrž rodí se v bytosti, ... která musí nést mrtvost a mlčení objektivního světa, bolest a smrt jako konečný úděl, poslední závěr každého protestu.“³¹⁷ Transcendence je dění probíhající *mezi* dvěma póly: na jedné straně nikdy nedosažená, ale právě proto vždy dále hledatelná „plná skutečnost“, na druhé smrtící indifferenci pouhé předmětnosti (kterou lze během života stěží úplně realizovat, která však umožňuje vždy další prohloubení).

³¹² Tamtéž, str. 226. V tomto obecném popisu nejde tolik o snahu dosáhnout „vyššího jsoucna“ mimo nás, jako spíše o dosahování *našeho* plnějšího bytí: „Být takto na cestě znamená *dosud nebýt*“ (tamtéž, kurziva JF). Jde tedy opět o naše „pravé rozměry“, jak to odpovídá Patočkovu pojmu chórismu; důraz je položen na *jak* transcendence a na její důsledky pro transcendujícího člověka. V konkrétnějších popisech, o nichž níže v bodu d) této kapitoly, bude na pohybu transcendence opět více zdůrazněno jeho *kam*. Transcendence bude s budoucností spojena v náznaku v článku *Čas, mýtus, víra* (jednom z textů z okruhu *Negativního platonismu*), důsledněji pak v textech o životních pohybech, viz zde část IV, kap. 2f.

³¹³ Nejvíce Nitro a duch a O dvojím způsobu filosofování. Viz zde část II., kap. 1 a 2.

³¹⁴ „Sebeabdikace“, *Přirozený svět*, viz Úvod, kap. 2b.

³¹⁵ *Duch a dvě základní vrstvy intencionality; Existuje definitivní kánon filosofického života?; Několik poznámek; Životní rovnováha a životní amplituda*. Viz zde část I.

³¹⁶ Plná závažnost této rozdrobenosti a okamžitosti se ukáže v textu *Přirozený svět a fenomenologie*, zde část IV, kap. 2b.

³¹⁷ *Věčnost a dějinnost*, str. 233

c) Transcendence konkrétně: lidské dobré

Řekli jsme, že Patočkův text poukazuje na dva konkrétní typy jednání neseného protestem proti předmětnosti nejen vně života, ale rovněž „v“ něm, proti zpředmětnělým podobám vědomí a smyslu, jednání, které se odmítá spoléhat na předem pozitivně dané možnosti a vzory.³¹⁸ Prvním je takové *mravní jednání*, které respektuje negativní imperativy, avšak neřídí se žádnými převzatými pozitivními vzory. Teorii takového jednání (neurčovaného vlastně ani *fysei*, ani *nomó*), jakkoli úzce souvisí s předmětem naší práce a jakkoli by v ní bezpochyby vyvstala řada problémů hodných podrobného zkoumání, tu ovšem nemůžeme sledovat;³¹⁹ Patočka ji ostatně na tomto místě dál nerozvíjí.

Druhým je *filosofické tázání* po pravé skutečnosti, které nespočine v předmětnosti, nezastaví se u ničeho hotového a daného. Takovým tázáním je především Patočkův výklad sám (všimli jsme si toho už u habilitačního spisu, platí to však o všech textech, jimiž se tu zabýváme); toto tázání se však stává i *tématem* přítomného textu. Ve zhuštěné podobě tam, kde Patočka uvádí příklady otázek směřujících *za* předmětnost: „Odkud toto předmětné jsoucno? Jaký je jeho význam, smysl, povaha? Znamená něco o sobě, a co? Pochází samo ze sebe, postačí si, je něčím v sobě samém pozitivním, či nikoli?“³²⁰ Podrobněji pak ve dvojí podobě, totiž v podobě zmíněných dvou konkrétních způsobů transcendence.³²¹

První je Patočkova interpretace Sókratova tázání po lidském dobrém (jež je pro Patočku nepřekonatelným *vzorem* toho, co zde nazval protestem proti předmětnosti).³²² Sókratés se ptá po posledním cíli či smyslu lidského života, po cíli, který sám už není prostředkem k žádnému dalšímu cíli (v Patočkově výkladu se na tomto místě znovu vynořuje slovník, který známe už z meziválečných textů).³²³ Sókratés se tak ptá také po *jednotě*, jíž může a má být *podřazen* celý život). Neptá se tím po ničem novém a neznámém, neboť v životě se neustále, přede vším tázáním a tedy „naivně“, setkáváme s nejrůznějšími bezprostředními cíli, s dobry, jež jsme s to jako taková rozeznat. Ty ovšem otázku po posledním dobrém zakrývají: vyvolávají iluzi, že samou jejich přítomností je otázka po něm vyřešená, ne-li zbytečná. Sókratés však ukazuje neoprávněnost tohoto nároku; ukazuje, jak si v něm různé cíle odporují a ruší se (to je smysl *elenktiky*). Domnělá pozitivita naivního života se tak prokazuje jako negativita.³²⁴

Právě zde naváže výše již rekapitulovaný Patočkův výklad, který pouhou předmětnost, jakkoli nezpochybnitelně danou, ukazuje jako deficientní, aniž předmětně udává, co je pravá skutečnost. V Patočkově interpretaci je totiž i Sókratův postup *protestem* proti této negativitě naivně přijímaného smyslu, proti stavu, kdy život není zaměřován ke svému poslednímu cíli (Patočka opět tento stav popisuje výrazy označujícími jeho *důsledky* pro život: roztržštěnost,

³¹⁸ Tamtéž, str. 233n.

³¹⁹ Krátké poznámky k tomu viz zde v části IV, kap. 2e, a v části V, kap. 2d.

³²⁰ *Věčnost a dějinnost*, str. 220

³²¹ Oba popisy jsou součástí Patočkovy interpretace jiných filosofů, máme však za to, že Patočka s nimi souhlasí natolik, abychom za těmito popisy mohli spatřovat jeho vlastní filosofickou pozici.

³²² K následujícímu viz *Věčnost a dějinnost*, str. 143-146

³²³ Zejména *Duch a dvě základní vrstvy intencionality a Existuje definitivní kánon filosofického života?*

³²⁴ V rámci rekapitulace tohoto konkrétního Patočkova výkladu používáme výrazy „pozitivita“ a „negativita“ ve shodě s ním, tj. odlišně od jiných míst naší práce, jež sledují jiné Patočkovy texty. Tam pozitivita resp. negativita znamená zpravidla soulad resp. nesoulad s našimi obvyklými, vitalitou diktovanými sklony a potřebami, zde mají spíše význam morální, tj. význam správnosti resp. chybnosti. Srv. k tomu též Ritter, *Rámec*, str. 250n.

„vnitřní neurčenost“ /tj. fakt, že život není určován „z vnitřku“, ze svého centra/). A tento Sókratův protest dále není veden pozitivním poznáním („kladným nazíráním“) toho, co lidské dobré je, nýbrž jen věděním o tom, že žádný z konkrétních cílů života jím není, nedokáže obhájit nárok být jím.

Proto také Sókratés nedává na svou otázku pozitivní odpověď. Tím, oč podle Patočkovy interpretace jde, je u otázky setrvat, pochopit, oč v ní běží; samo toto setrvání působí v životě dobro, po kterém se otázka ptá; jím člověk dělá ze svého života „pravou jednotu“, ono samo *je* péčí o duši.³²⁵

Podání pozitivní odpovědi připisuje Patočka teprve Platónovi.³²⁶ Teprve u něj se mělo ze sókratovského „věděni nevěděni“ o lidském dobrém, z jeho „negativního pochopení“, stát pozitivní věděni. Jde sice o věděni *jiného typu*, než je věděni umožňující poznávat a ovládat nitrosvětská jsoucna, ale přesto o pozitivní věděni; Sókratův *odvrat* od nereflektovaného přijímání částečných životních cílů, protest proti němu, zde měl opět získat pozitivní směr. Tak měla z otázky po pravém lidském bytí vzniknout otázka po „pravém posledním základu veškerenstva vůbec“ – metafyzika.³²⁷

Zde pokládáme za nutné jisté vyjasnění, to však naznačíme až níže v bodě (e) této kapitoly. Teď je třeba především dodat, že Patočka v tomto textu metafyziku jednoznačně *neodmítá*. V jeho náčrtu právě zmíněné geneze metafyziky jistě spoluzaznívá i negativní hodnocení; a klasickou metafyziku rozhodně nechce oživovat ani upravovat. Avšak tato metafyzika mu není metafyzikou vůbec; že po jejím opuštění přišla (či byla očekávána) doba zásadně ametafyzická, je pro něj historický fakt, ne však věcná nutnost; spíše je „přesvědčen, že metafyzika dosud nedohrála svou úlohu v životě člověka“.³²⁸

Ba více, staví se výslovně na stanovisko „metafyzického pojetí světa“; neboť k tomu patří to, co on sám v tomto i v dalších textech opakovaně zdůrazňuje, totiž že „objektivita, předmětnost není posledním slovem“. Způsob, jakým zde postupuje, zřejmě dokonce pokládá za příklad jisté metafyziky; neboť „[p]rvním krokem metafyziky musí ... být pokus vyvrátit sebejistotu v sobě zavřené, do sebe zarostlé předmětnosti“³²⁹ – a jak jsme viděli, právě to tvoří významnou část jeho vlastního výkladu.

K metafyzice, domníváme se, se nakonec přihlašuje i v tom, co tu chápeme jako popis dalšího konkrétního typu transcendence a o čem bude nyní řeč.

³²⁵ Tato figura se bude opakovat ve třetím z *Kacířských esejů*, viz náš komentář zde v části V, kap. 1d.

³²⁶ *Věčnost a dějinnost*, str. 152. Na konci svého díla, v článku *Původ a smysl myšlenky nesmrtelnosti u Platóna*, situuje Patočka posun od reflexe na existenci k metafyzické psychologii až mezi Platóna a Aristotela. Srv. Ritter, *Rámec*, str. 247.

³²⁷ *Věčnost a dějinnost*, str. 143

³²⁸ Tamtéž, str. 214, 218

³²⁹ Všechny citáty tamtéž, str. 219. Patočkův ne zcela odmítavý vztah k metafyzice, zdá se, přehlédl Ritter, *Rámec* str. 250 a 257 (kde tento vztah uvádí jako novum *Negativního platonismu*; podle našeho mínění je situace spíše opačná, viz níže kap. 2e). Kontinuitu mezi *Věčností a dějinností* a *Negativním platonismem* v této věci naopak podrobně ukazuje Sladký.

d) Transcendentně konkrétně: bytí a zjevnost

Reflexe na naši situaci ve světě může vycházet různými směry, otázka po nejzazších souvislostech této situace může být různě formulována. Dosud jsme viděli tázání jednak po celkové souvislosti, jednak po nejzazším zdroji, první nacházelo vhodný ukazatel pro svůj směr ve výrazu svět, druhá ve výrazech život či příroda.³³⁰

V tomto textu, jak již víme, pojem univerzálního života chybí, odpovídající roli v něm nehraje ani pojem světa; ve výkladu, o který tu jde, však na jejich místě nacházíme pojem *bytí*.³³¹ Právě v tom spatřujeme posun k metafyzice, o němž Patočka mluvil při své interpretaci Sókrata a Platóna: od otázky po pravém bytí člověka k otázce po pravém základu veškerenstva. Je ovšem třeba dvojího upřesnění: 1) Patočkův postup samozřejmě není metafyzický v tom smyslu, že by se ptal po základu veškerenstva, který by sám byl opět nějak jsoucí; Patočka se tu ptá po smyslu bytí a své počínání také zařazuje pod hlavičku ontologie, nikoli metafyziky.³³² Pro náš kontext je nicméně podstatné, že se tentokrát v reflexi na situaci člověka na světě akcentuje nikoli člověk stojící před svými různými možnostmi, nýbrž právě veškerenstvo (byť se neptáme po jeho základu, ale po smyslu jeho bytí). Důraz je přesunut a v tomto smyslu o *posunu* k ontologii či metafyzice mluvit lze. 2) Patočkův postup rovněž k otázce po smyslu bytí nedospívá *od* otázky po lidském dobrém, v jeho textu se tento posun neodehrává; obojí – otázka po dobru i po smyslu bytí – je tu součástí a exemplifikací jeho výkladu o protestu proti předmětnosti. Pro naše téma je nicméně klíčové to, že se otázka po smyslu bytí ukazuje jakožto *situovaná*, nekladená bez předpokladů, nýbrž naopak vzcházející z jisté situace, která jí dává její význam.

Tento druhý bod je důležitý pro pochopení významu či statutu metafyziky (ontologie). Pokud je význam každé výpovědi spoluurčen otázkou, na niž je odpovědí, pak i pro otázku po smyslu bytí platí, že má-li mít jasno o významu odpovědi, k nimž dochází, musí jí předcházet vědomí o tom, kdo ji klade a proč. V přítomném textu je dobře vidět, že otázka po smyslu bytí, formálně zcela obecná, je jednou z konkrétních podob transcendence (v Patočkově textu se o transcendenci výslovně mluví právě na tomto místě), je jedním z projevů úsilí smrtelné bytosti vymanit se z útlaku předmětnosti.³³³

Je *jednou* z podob transcendence, jednou z možných formulací otázky po posledních souvislostech našeho pobývání na světě – tím spíš, že Patočka ji zaostřuje na bytí *jakožto* podmínku možnosti *zjevování* věcí.³³⁴ Ptá se po podmínkách *danosti* věcí, která se jinak – ve vědách i ve filosofii – přijímá jako nedotazované východisko; po tom, co umožňuje, aby se věci ukázaly, a to jako ony samy. Toto umožňující samo už nemůže být žádnou další jsoucí věcí. Člověk provádí transcensus mimo oblast všeho jsoucího, tedy k žádnému dalšímu jsoucnu – a teprve tento transcensus umožňuje, aby se mu jsoucna odkrývala. Zjevnost

³³⁰ Viz výše část II, kap. 3c.

³³¹ *Věčnost a dějinnost*, str. 194nn. Tento výklad je součástí Patočkovy rekapitulace Heideggerovy fundamentální ontologie; to, co zde z ní Patočka podává, však zřejmě odpovídá jeho vlastní filosofické pozici. Obdobný výklad budeme navíc později sledovat ještě v dalších Patočkových textech.

³³² Při rozlišování mezi metafyzikou a ontologií se držíme toho, jak mu rozuměl sám Patočka. Pro komplexní výklad jejich vztahu počínaje Aristotelovou „první filosofií“ přes jejich terminologické odlišení v 17. století až k Heideggerovi tu pochopitelně není místo.

³³³ To je snad méně formulací, že „[t]ranscendence ... je konečná, tudíž i odhalené bytí je bytí konečné, bytí konečné transcendence.“ *Věčnost a dějinnost*, str. 201

³³⁴ Tím stojí blízko pozici zastávané v habilitační práci, kde širší horizont, v posledku svět (a naše otevřenost pro něj) umožňoval naše setkání s jednotlivinami.

jsoucího je možná jen tak, že do univerza toho, co je jen jsoucí, se „vlamuje“ bytost vše jsoucí překračující, jež při tomto překračování naráží na vůči sobě cizí překračované: „Zjevování jsoucího je možno jen pro konečnou bytost, která stojí uprostřed jsoucího s určením překračovat je.“

Je to pouhý dojem, že v této konkrétní podobě „úloha“ transcendence poněkud pozbývá naléhavosti? Není pochyb, že zde opět probíhá reflexe na naši situaci ve světě a opět dochází až k jejím posledním souvislostem. Avšak *co* v naší situaci, jaký její moment je výchozím bodem reflexe? Není to možnost zdaru a ztroskotání, možnost života vzdorujícího či podléhajícího předmětnosti; není to naše rozhodování o realizaci těchto možností a naše odpovědnost za ně – nýbrž neměnné zákonitosti zjevování jsoucího, které nezávisí na našem uvědomění (právě tak jako nám vždy již provedené vykročení do širších horizontů umožňuje setkávat se s jednotlivinami, ať o něm víme či ne) a které jsou lhostejné vůči tomu, zda přebíráme odpovědnost za vedení svého života, nebo z ní abdikujeme; zda se spokojujeme s životem v enklávě, nebo vykračujeme do amplitudy, atd.

Že by k charakterizaci různých zdařilých způsobů existence bylo možné využít právě i různých podob zjevování jsoucího, jistě nelze vyloučit – avšak této možnosti se přítomný text nechápe. Zajisté: obvyklá situace, kdy si zakrýváme zodpovědnost za svůj život a nereflektovaně sami sebe přenecháváme konvenčnímu fungování svého okolí, je tu charakterizována také tím, že se nám věci ukazují ve svém „k čemu“, v síti poukazů jedné věci k druhé, k činnostem a funkcím. Avšak při popisu stavu, kdy si uvědomujeme své bytí na světě, svou konečnou existenci, jež se drží nad propastí možného nebytí, se řeč o zjevování věcí nemění, nýbrž úplně ustává (přestože tato konečnost je „u pramene smyslu věcí“).³³⁵

V rámci výkladu o bytí a zjevnosti proto nepřichází ke slovu rozdíl různých životních „kánonů“ a souvisící problémy (naše odpovědnost za jejich volbu a uskutečnění; jejich důsledky atd.), které jiným popisům transcendence dodávaly na závažnosti. Rys „potřebnosti“ či „povinnosti“ je sice nepochybně přítomen i u této podoby transcendence, jelikož znalost je *obecně* lepší než neznalost a je obecně třeba o ni usilovat; a je o to silnější, že tu jde o znalost či neznalost *poslední*, už ne-nitrosvětsky-jeoucí souvislosti zjevování jsoucího. Stále však je však slabší než tam, kde naše rozhodování o sobě představuje pro reflexi nejen hnací motiv, ale také předmět, na který může tato reflexe případně vrhnout nové světlo.³³⁶

K oběma konkrétním podobám transcendence je třeba poznamenat ještě toto: Jestliže se obecný popis transcendence natolik soustředil na *úkon* překročení, jeho *jak*, že už se v něm neobjevilo jeho *kam* (pojem univerzálního života zmizel, aniž byl nahrazen), pak

³³⁵ *Věčnost a dějinnost*, str. 198nn. Je ovšem otevřená otázka, nakolik se Patočka ztotožňuje s *tímto* aspektem Heideggerovy fundamentální ontologie, kterou zde nadále rekapituluje.

³³⁶ Pro Patočku zřejmě byla tato reflexe důležitější, než jak se dnes může jevit nám; tím, že ukazovala jistou naivitu speciálních věd (vycházejících nereflektovaně z danosti svých předmětů), mohla relativizovat jejich nárok – tehdy zřejmě obecněji přijímaný – být úplným výkladem člověka. Tak také mohla oslabovat jejich schopnost svádet člověka k sebeabdikaci v jejich prospěch, jak o tom byla řeč ve spisu o přirozeném světě (viz zde úvod, kap. 2c). Rozsáhlý pokus spojit problém zjevování s problémem pravého lidského bytí představuje přednáškový cyklus *Platón a Evropa*. Propojit problémy zjevování a odpovědnosti se nověji snaží Ullmann, k tomu viz níže pozn. 533 v závěru.

v konkrétních popisech prostřednictvím výrazů *bytí* a *lidské dobré* cíl transcendence opět vystupuje. Všimněme si ale, že podobně jako výrazy „svět“ či „příroda“, i ony mají silný charakter *ukazatele směru* pro pohyb transcendence: Patočka je používá jako označení pro to, co jakožto ne-jsoucí nemůže být „dáno“ jinak než v samotném úkonu překračování oblasti všeho jsoucího, tedy vlastně jako šifru pro toto překračování samo.

e) Mimo alternativy

Ve Studii k pojmu světa rozlišil Patočka tři možné postoje k nitrosvětským fenoménům, skrze něž se ohlašuje možnost a potřebnost transcendence (viz část II, kap. 2b). Ten, který pokládal za neadekvátnější vůči ohlašující se transcendenci, spočíval zhruba řečeno v přijetí objektivně přítomného, ovšem jakožto výzvy k jeho překročení k neobjektivovatelnému spoludanámu. Patočka sám jej označil za „protikladný výkon“, naše interpretace jej předběžně pojmenovala jako zaujetí pozice *mimo* alternativu ryzí negace a ryzí afirmace předmětně daného, *mimo* alternativu ekvivocity a univocity řečeného a míněného.³³⁷

Jevy vyžadující podobný popis se nutně objeví všude, kde má dojít k transcendenci; neboť ta se z definice – jakožto *překračování* – nemůže odehrát bez přítomnosti objektivně daného překračovaného (a to nejen provizorně: pokud transcendence nemůže nikdy „dojít k cíli“, spočinout v tom, co hledá, pak nemůže ani zcela „překonat“ to, co překračuje, jako „již nepotřebné“), avšak právě jako překračovaného. Výše uvedené Patočkovy slovo o „bytost[i], která stojí uprostřed jsoucího s určením překračovat je“, by mohlo být takřka obecnou definicí transcendence. Dané, v němž se transcendence ohlašuje, nemůže být ani přijato jako nikam již nepoukazující *factum brutum*, ale právě tak ani zcela vypuštěno mimo sféru pozornosti. A zároveň naopak: musí zde být ve své faktičnosti, ale právě tak musí být „odmítnuto“, překročeno směrem k tomu, nač poukazuje.

Ukažme v textu, jímž se momentálně zabýváme, několik míst, jež volají po zaujetí takového třetí pozice mimo čistou afirmaci a čistou negaci objektivního. Tyto dva krajní přístupy k předmětnosti zde zkratkovitě nazvěme pozitivita a negativita. Jedním z těchto míst je výklad o „historické esenci“ člověka:³³⁸ lidská „přirozenost“ nepředchází existenci jako zatím sice ne-daný, nicméně přesto pozitivní, předmětný vzor, který by bylo třeba (a stačilo) najít a realizovat; je tedy v tomto smyslu negativní – avšak tato negativita esence právě *neznamená* její naprostou ne-jsoucnost, při níž by byl člověk oprávněn (v mezích faktických možností) sám sebe realizovat zcela libovolně. Patočka sice o této esenci zhusta hovoří v pojmech absence, nepřítomnosti, zápornosti; podle jeho textu je však zároveň zde jako „požadavek“ či „výzva k uskutečnění“, tedy jako něco, co *má* být realizováno (a to zde a nyní, tj. právě jako *dějinná*), a co je tudíž také možno zanedbat či minout. Patočka tak usiluje zaujmout stanovisko *mimo* „morální fyziku“ i „mytologii svobody“: esence či přirozenost člověka pro něj není konstatovatelná jako trvalý a na okolnostech podstatně nezávislý předmět; ale stejně tak ji nelze jednoduše popřít, jako by člověk vůbec nemohl rozlišovat, které z aktuálně otevřených možností jeho jednání více odpovídají tomu, kým *má* být.

³³⁷ Přesněji řečeno: univocity a ekvivocity obvyklého významu řečeného a toho významu, který má v řeči o transcendenci.

³³⁸ *Věčnost a dějinnost*, str. 147-152

S tím souvisí již zmíněný výklad o lidském dobrém vycházející z faktu, že v životě máme co dělat s parciálními, situačními cíli a smysly, tj. dobry.³³⁹ Patočkův Sókratés jistě právem ukazuje, že nárok být řešením otázky po lidském dobrém vůbec, který takřka automaticky vznáší, je falešný; a nakolik odmítá nárok těchto parciálních, ale nepochybně *pozitivně* daných předmětů, *aniž* jej připisuje nějakému dalšímu předmětu, je jeho postup negativní. Ale právě tak – ač to Patočka zdůrazňuje méně – dobré vůbec, jakkoli předmětně neurčitelné, je jako „pravý smysl“ parciálních dober nějak zde a jako takové je i vždy již známo (otázka po něm se neptá po něčem novém a neznámém). Z toho usuzujeme, že naše výpovědi o lidském dobrém vůbec musí být situovány *mimo* negaci i afirmaci částečných, nitrosvětsky vykazatelných a potud „předmětných“ dober.

Stejně je tomu nakonec se vztahem jsoucen k onomu bytí, které ponechává tím, čím jsou, a tak umožňuje jejich zjevování: Tímto „jest“ jsme věcem nekonečně blízko, poněvadž ono, samo nejsoucí, je nijak nemodifikuje, a *zároveň* nekonečně daleko, protože jím je veškerenstvo jsoucího rázem překročeno.³⁴⁰

Výčet by mohl pokračovat,³⁴¹ ale již z uvedeného vysvítá, že Patočka sice tuto třetí pozici usiluje zaujmout, právě tak se však vyhýbá jejímu výslovnému pojmenování. Přinejmenším jedna z možných příčin tohoto postoje je po předchozím výkladu nasnadě: *zaujmout* tuto pozici, spočinout v ní jako v definitivní by mohlo sugerovat *zrušení* protikladů, s nimiž máme co dělat, zrušení napětí mezi pozitivitou a negativitou, afirmací a negací, univocitou a ekvivocitou, jako by toto napětí bylo problémem, který je nutno (a možno) vyřešit, a ne spíše rysem, jímž se vědomí naší situace musí vyznačovat trvale, má-li být co možná úplné; rysem, který vybízí nikoli k nalezení statické rovnováhy, ale spíše k stále novému *překračování*, hledání, úsilí. Tento charakter může být zřejmě zřetelněji vyjádřen rovnoměrným zdůrazňováním obou krajních pozic, k němuž se Patočka v tomto textu častěji uchyluje a které dovedl k těžko překonatelnému vyhocení v názvu textu následujícího.

2. Negativní platonismus

Jak řečeno výše, výraz *chórismos* lze v Patočkových textech chápat jako jistou provokaci: Aby Patočka ukázal v plné radikalitě myšlenku, o níž mu jde – myšlenku zásadního obratu a vykročení, realizace určitého fundamentálního rozdílu –, označuje ji výrazem, jenž byl od začátku míněn jako její *kritika*, ba přímo jako pojmenování hlavního důvodu její mylnosti, nemyslitelnosti, neuskutečnitelnosti.³⁴² Ve volbě titulu textu, jímž se budeme zabývat nyní, je tato provokace ještě silnější. Výraz *platonismus* nejenže je v novodobé filosofii často míněn polemicky; zde jej Patočka používá jako pojmenování koncepce, kterou odmítá i on sám – a to jednoznačně: jestliže např. i výraz *metafyzika* mohl být ambivalentní (mohl označovat jak klasickou metafyziku, kterou Patočka pokládá za překonanou, tak *to* pojetí světa, v kterém objektivita není posledním slovem a k němuž se Patočka naopak hlásí), pak výraz *platonismus*

³³⁹ Tamtéž, str. 143-145

³⁴⁰ Tamtéž, str. 195

³⁴¹ Např. pasáží, kde Patočka hledá postavení *mimo* apel k pozvednutí „nad sebe“, v němž se ztrácí zakořenění mravního života v našem subjektu, *i* mimo vyvozování hodnot ze struktury vědomí, při němž je každé pozvednutí „utopeno“ v subjektivitě. Tamtéž, str. 187.

³⁴² Viz část I, pozn. 163.

Lze stěží chápat jinak než jako souhrnné označení myšlenek, které Patočkově filosofii jasně protirečí: snahy podat předmětnou odpověď na sókratovskou otázku; v důsledku toho zrušení sókratovského „vědění nevědění“; podsunutí transcendentních jsoucen a nakonec absolutního jsoucna na místo úkonu transcendence.

Proč tedy Patočka vpisuje tento termín do názvu textu zamýšleného jako práce nemalého rozsahu, navíc do názvu, který sám je takřka vyhlášením celého jednoho filosofického programu?³⁴³ Proč jej dále blíže určuje přívlastkem „negativní“? A v jakém smyslu máme této negativitě rozumět?

Připomeňme nejprve: Ukázalo se, že je-li při popisu transcendence řeč o konkrétech, skrze která se její možnost a potřebnost ohlašuje, pak v této řeči musí být přítomen jak moment afirmace konkrétního, předmětného, tak jeho negace.³⁴⁴ (Při absenci kteréhokoli z těchto momentů by se řeč mýjela s tím, co má popsát – s možností *transcendence* ohlašující se v *konkrétech*). Jsou-li pak tato konkréta použita pro označení toho, *k čemu* transcendence míří (postup, který je nasnadě a jímž vznikají přinejmenším mnohé ze „světských projekcí“ filosofické zkušenosti), pak mezi předmětně pojmenovaným a míněným musí vztah zahrnující jak moment univocity, tak moment ekvivocity.

První členy obou těchto polarit nyní můžeme charakterizovat jako pozitivní a druhé jako negativní. To odpovídá Patočkovu úzu v předchozím textu: tam – v náčrtu geneze metafyziky – byl jako pozitivita označen právě sklon metafyziky vytvářet ideje jako (afirmativně chápaná) předmětná jsoucna. Není to ani v rozporu se způsobem, jakým jsme tyto výrazy používali výše při srovnání odlišných pojetí transcendence ve *Věčnosti a dějinnosti* a *Studii k pojmu světa* (kap. 1b této části): tam se pozitivitou resp. negativitou transcendence sice mínila její souladnost resp. nesouladnost s našimi přirozenými potřebami, schopnostmi a sklony – avšak to znamená také s naší „přirozenou“ poznávací schopností, schopností poznávat nitrosvětské jednotliviny; moment afirmace konkrétního v transcendenci tedy lze i v tomto smyslu označit jako „pozitivní“, moment negace pak jako „negativní“.

Přívlastek „negativní“, který Patočka s titulem „platonismus“ spojuje, je zřejmě třeba chápat ve smyslu této polarit. Myšlenky shrnuté pod záhlavím *platonismus* – existence předmětných transcendentních jsoucen a možnost pozitivního vědění a vypovídání o nich – jsou ovšem v téže polaritě jednoznačně pozitivní. Proč tedy Patočka ponechává v názvu svého textu takto vyhraněně, ba z hlediska své vlastní filosofie nepřipustně pozitivní termín, a to zároveň s určením „negativní“?

Nejspíše proto, že usiluje o opět nové řešení problémů, před nějž jej staví úsilí o popis transcendence, konkrétně právě vztahu mezi jejími empirickými a ne-empirickými momenty: mezi empirickými konkréty (těch, která jsou v transcendenci překračována, a zejména těch, skrze něž se možnost transcendence ohlašuje nebo která jsou jejími projekcemi) a transcendencí samou v jejích momentech ne-empirických (což může být její „kam“, ale stejně

³⁴³ Historii vzniku *Negativního platonismu* viz u Karfíka, *Věčnost a dějinnost*.; kriticky k tomu Ritter, *Rámeček*, str. 254n., tamtéž stručný výklad *Negativního platonismu* jako odpovědi na nedořešenou etiku *Věčnosti a dějinnosti*.

³⁴⁴ Viz zde část II, závěr kapitoly 3b. Upozorňujeme, že jde o jiný kontext, než v jakém se afirmace a negace konkrétního ukázala v závěru předchozí kapitoly: tam šlo o afirmaci a negaci toho, co je při transcendenci překračováno, nikoli toho, v čem se ohlašuje její možnost a potřeba.

tak i její „jak“). Ve *Studii k pojmu světa* podal na tento problém dosud nejpozitivnější odpověď – tedy takovou, kde je empirické nejsilněji afirmováno ne-empirickým –, když od starší koncepce, v níž byla transcendence charakterizována hlavně *absencí* konkrét (bohové, které „nemusíme vytvářet“;³⁴⁵ propasti a mezery), přešel k jiné, v níž mohla být transcendence naopak popsána takřka jako „prodloužení“ pohybu spontánně vitálního spolehnutí na empirický život; ve *Věčnosti a dějinnosti* (alespoň v části věnované obecnému popisu transcendence), zřejmě nespokojen i s tímto řešením, vztah transcendence a empirických konkrét opět popsal negativně, jako *protest* proti předmětnosti. I toto řešení však nejspíše shledal nedostatečným, a proto v přítomném textu zodpovídá otázku po vztahu empirických konkrét a transcendence paradoxním spojením krajní positivity a krajní negativity. Nejde mu přitom o kompromisní řešení, kde by se pozitivita a negativita navzájem oslabovaly až k jakémusi statickému středu, nýbrž naopak o zachování, ba snad i extrémní vyhocení napětí mezi obojím³⁴⁶ – mezi *nutností* mluvit o transcendenci jazykem konkrét a právě tak silnou nutností *odmítat* řečené v jeho nároku být tím skutečně míněným.³⁴⁷

Toto naznačuje *název* Patočkova textu; sledujme nyní text samotný.

a) Zkušenost svobody

Jakkoli *Negativní platonismus* představuje nový a oproti *Věčnosti a dějinnosti* odlišný pokus o popis transcendence, je zároveň zjevné, že mezi oběma texty je i silná kontinuita.³⁴⁸ Tak se protest proti nadvládě předmětnosti v pozměněné podobě objevuje i zde, jako odmítnutí uznat smyslovou zkušenost za zkušenost vůbec.³⁴⁹ Nemožnost omezit vědomí na vědomí toho, co je aktuálně předmětně zde, je dána už s jazykem, v němž smyslová data zařazujeme do logických struktur, jež jsou jim cizí (a to už předpokládá distanci vůči těmto datům), v němž lze vytvářet významuplné věty i o tom, co není aktuálně přítomno. Jsme s to anticipovat a chápat nové významy daného. Máme schopnost tvorby nového; máme zkušenost neuspokojení v daném a sensuálním, vědomí, že dané a sensuální není vším, že „předměty nejsou všechno“.

Tento motiv je jednou z konstant Patočkovy filosofie, kontinuita tu tedy přítomný text nespojuje jen s textem předchozím, ale s většinou textů, jimiž jsme se dosud zabývali. Nový rys nyní spočívá v tom, že Patočka se systematictěji než dříve ptá, jaká *zkušenost* může zkušenost smyslovou prokázat jako jen jeden z typů zkušenosti, a tak otřást jejím případným

³⁴⁵ *Několik poznámek*, str. 66

³⁴⁶ To by se zřejmě ztratilo v hegelovské syntéze, jakou navrhuje Sladký, str. 66 a 83.

³⁴⁷ V negativním platonismu je nutné řešit především tento vztah – mezi transcendencí a jejími předmětnými *popisy*. Pokud jsme bezprostředně výše mluvili i o vztahu mezi transcendencí a těmi jsoucnými, v nichž se *ohlašuje*, pak je nyní třeba říci, že negativní platonismus taková jsoucna nezná: na „naší straně“ *chórismu* jsou jen (ontologicky zřejmě rovnocenná) jsoucna a možnost transcendence se neohlašuje v žádném z nich, nýbrž jen ve zkušenosti *našeho* možného svobodného jednání. Drama negativního platonismu jako by se odehrávalo téměř ve vakuu. Při studiu Patočkových pojetí mýtu si toho povšiml Veselý (*Mýtus*, str. 129): Patočka v době, kdy se zabýval projektem negativního platonismu, téma mýtu na neobvykle dlouhou dobu opustil – zřejmě proto, že síly figurující v mýtu vlastně není ve „světě“ negativního platonismu kam umístit. Viz k tomu také naši pozn. 477 v části V.

³⁴⁸ Kontinuitu mezi oběma texty vyzdvihuje Sladký a Cajthaml.

³⁴⁹ K dalšímu viz *Negativní platonismus*, str. 320–322, 334.

nárokem být jediným kritériem jsoucnosti jsoucn a pravdivosti našich výpovědí o nich.³⁵⁰ Ptá se po zkušenosti *zásadně* ne-smyslové; neboť mnohé z dokladů uvedených v předchozím odstavci by samy o sobě nemusely svědčit o ničem jiném než o tom, že z vazby na aktuálně předmětně dané se vymaňujeme vazbou opět na nějakou předmětnost, pouze danou jinak (např. ve fantazii, vzpomínce atd.), zatímco Patočkovi jde o zkušenost prokazující naši distanci vůči oblasti smyslovosti jako takové (jak tomu bylo v jednom ze starších textů s „filosofickou zkušeností“, vědomím možnosti překročit celou sféru jednotlivostí a vztáhnout se k celku světa³⁵¹).

Tuto zkušenost Patočka nachází ve *zkušenosti svobody*, kterou nazývá též aktivní zkušeností (na rozdíl od pasivní zkušenosti smyslové) a „zkušeností, kterou jsme“ (na rozdíl od smyslové „zkušenosti, kterou máme“).³⁵² Není to podle něj zkušenost o žádném faktu, o předmětu, jenž by byl přístupný různým pozorovatelům, k němuž by bylo možné se opakovaně vracet a který by byl součástí kontextu jiných věcí. V tom sledujeme tři důležité rysy toho, jak jsou nám přístupné možnosti našeho vlastního jednání (proto je řeč o zkušenosti *svobody*): tyto možnosti se zaprvé ukazují pouze tomu, o jehož možnost jednání se jedná: právě jakožto možnosti *jednání*, navíc takového, na němž *záleží* a jež se jednajícím často ukazuje jako něco, co má či nemá být vykonáno, se nemohou ukázat pouhému pozorovateli, zejména pak nezaujatému. Jako k možnostem toho, co může či nemůže být vykonáno zde a nyní, se k nim pak, zadruhé, nelze vracet; a zatřetí, nakolik jde o *jednání* v silném slova smyslu, o možnost vnést do světa něco nového a ne doposledka odvoditelného, nemohou být vysvětleny jako součást souvislostí, které již jsou zde.

Kromě těchto tří rysů Patočka konstatuje, že to, *čeho* zkušeností tato zkušenost je, nemůže být dáno ani jako předmět introspekce. Zde je třeba připomenout úvahy, jež jsme naznačili v souvislosti s Patočkovými výklady o nezpředmětnitelnosti nitra a jeho činností z válečných rukopisů:³⁵³ naše svoboda – nebo jakákoli naše činnost – se sice může stát předmětem naší introspekce; avšak tato reflexe má v okamžiku, kdy si svobodu staví před sebe jako předmět, naší *aktuální* svobodu takřkajíc v zádech, je sama jejím výsledkem a jako svůj vlastní zdroj ji nemůže současně reflektovat. Svoboda se stává předmětem introspekce jedině v modifikované podobě, v níž je ztracen její charakter jednak toho, co je v přítomném okamžiku produktivní, jednak toho, co aktuálně *není* reflektováno.

Proto Patočka označuje tuto zkušenost jako *aktivní*: aby k ní došlo, je nutná naše aktivita (na rozdíl od přinejmenším některých typů smyslové zkušenosti, např. prosté registrace sluchového vjemu), ba je s touto aktivitou totožná: svobodně jednat *znamená* prodělávat zkušenost svobody (byť to zdaleka ne vždy znamená být si této zkušenosti vědom; *uvědomit* si svobodu naopak znamená *obrat*, „obrácení původního, „přirozeného“ směru

³⁵⁰ Hlavními oponenty, s nimiž Patočka svou koncepci negativního platonismu konfrontuje, jsou logický pozitivismus a marxismus („integrální humanismus“); Patočka se snaží ukázat, že se oba nekriticky spoléhají právě na takovouto výlučnost smyslové zkušenosti.

³⁵¹ *Několik poznámek*, zde část I, kap. 2.

³⁵² K tomu a následujícímu *Negativní platonismus*, str. 321nn.

³⁵³ Viz zde část II, kap. 1.

života, zkušenost obrození, „druhé narození“³⁵⁴). Zkušenost svobody je zkušenost ne jejího „klidného majetnictví“, nýbrž jejího dobytí, získání.

I při tomto zvláštním aktivním charakteru nicméně Patočka tuto událost označuje jako *zkušenost*, ba dokonce jako zkušenost něčeho, co jí v jistém smyslu přece jen předchází: je to zkušenost *rizika*, které lze podstoupit, nebo jemuž se lze vyhnout.³⁵⁵

b) Celkovost

Zkušenost svobody proděláváme v každém svobodném jednání a v každém je možné ji zpětnou reflexí odhalit. Je-li toto jakoby její jevová forma, způsob, jakým je přístupná našemu uvědomování, co je její podstatou? Podle Patočky je zkušeností *transcendence* ve smyslu oné „nutné“, vždy již přítomné otevřenosti pro více-než-aktuálně-dané, vždy již vykonaného vykročení „za“ ně a k jeho širším souvislostem, distance od něj, ne-vázanosti na něj (v tom smyslu, že nemusí být jediným ani hlavním obsahem vědomí).³⁵⁶ Je to tato základní distance, co umožňuje jevy, z nichž některé jsme zmínili výše: zařazování aktuálních daností do logických struktur jazyka, vůči nim „cizích“; chápání daného v nových významech; fantazii, vyvolání vzpomínky atd. Patočka mezi nimi zdůrazňuje zejména ty, jež mají ve dvojím smyslu „negativní“ povahu: jednak takové, v jejichž základu je popření aktuálně daného, jeho zpochybnění, odmítnutí uvědomovat si je atd. (např. suspenze víry v jednotlivou smyslovou zkušenost), jednak takové, v nichž hraje velkou roli to, co je z hlediska smyslové zkušenosti „ne-skutečné“ (kde je např. výtvar fantazie důležitější než faktická realita).

Nejde však, opakujeme, o negaci jednotlivých smyslových daností či jejich regionů ve prospěch a ve jménu afirmace jiných smyslových daností, nýbrž o distanci ke smyslovému *vůbec* (jíž jsou i tyto negace ve prospěch afirmací teprve umožněny). Zkušenost o svobodě je „celková“ – zde ve smyslu obecnosti, generálnosti; zkušenost možnosti zaujmout distanci ke smyslovému *jako takovému*.

A teprve díky ní se také může ukázat oblast smyslovosti jako „celek“: *oblast* všeho smyslového jako taková *vzniká* jen díky aktu celkového odstupu od předmětného, aktem transcendence se vymezuje jakožto jeho imanence, jako to, co je jím překročeno.³⁵⁷ Jedině tak je možné, že *víme* o celku (protože přímo se jej zmocnit nemůžeme); že ačkoli celek nemůžeme uchopit jako předmět (a tak vlastně stát *nad* ním), přesto o všem víme, že to náleží k „témuž souboru reálného dějství“; a že se náš život netřísťí do řady nesouvislých událostí, ale prostírá se „jakoby na jednotné scéně“.

Mohlo by se zdát, že zde Patočka reformuluje starší koncepci o *světě* jako korelátu jednoty zkušenosti;³⁵⁸ při vši souvislosti tu však jde o jiný problém: nikoli o svět jako

³⁵⁴ *Negativní platonismus*, str. 328. Zde se odchylujeme od Patočkova úzu: v tom znamená „zkušenost svobody“ právě *uvědomění* svobody; schopnost svobodného jednání, jehož svobodnost není výslovně uvědomována, se pak označuje prostě jako svoboda.

³⁵⁵ Toto poslední Patočkovu tvrzení interpretuje Sladký, str. 73, jako odkaz na možnost desintegrace a duševní poruchy při vstupu do nezajištěnosti, již s sebou svobodné jednání nese. Podle našeho názoru je zde míněna prozaičtější *nejistota důsledků*, kterou na sebe při svobodném jednání bereme. Možnost, o níž mluví Sladký, nicméně Patočka zmínil v článku *O dvojím způsobu filosofování*, viz zde část II, kap. 2b.

³⁵⁶ K tomu a následujícímu viz *Negativní platonismus*, str. 322n. O vztahu transcendence a svobody byla již řeč v *Několika poznámkách*, viz zde část I, kap. 2. Tam však šlo o to, že transcendence jako *vědomý* obrat a vykročení naopak *spočívá* na svobodě jako na svém zdroji.

³⁵⁷ K tomu a následujícímu viz *Negativní platonismus*, str. 325 a 331.

³⁵⁸ Viz např. *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, str. 295.

celkovou souvislost jsoucího (snad s jednou výjimkou, viz bezprostředně dále) nýbrž o oblast smyslového, a nikoli o zkušenost obecně, nýbrž o zkušenost překročení smyslově daného, jímž je oblast smyslového odkryta právě jakožto (parciální) oblast.

Úkon transcendence takto vymezuje nejen celek smyslovosti, ale i další celky: Patočkův text mluví stejným způsobem i o celku předmětného, několik zmínek naznačuje překročení celku toho, co lze utilitárně využít (vzpomeňme na sféru „užívačnosti a požívačnosti“ v jednom ze starších textů).³⁵⁹

Na jednom místě je pak zmínka o tom, že naše distance „svým odporem sjednocuje pro nás veškeré konečné jsoucno“.³⁶⁰ Ponechme opět³⁶¹ otevřenou otázku, zda se touto zmínkou znovu míní jen celek předmětného, jak naznačuje i pokračování textu na tomto místě, nebo zda se tu naznačuje možnost překročení světa jako celku.

V každém případě platí, že tato zkušenost jakožto „celková“, jakožto distance od oblasti předmětnosti vůbec a jakožto její překročení, je něčím, čeho přítomnost či nepřítomnost znamená přítomnost či nepřítomnost *filosofie*; to, čím se filosofie liší od jiných, navenek podobných činností, je vědomí zkušenosti svobody a distance; kde *to* chybí, není ani filosofie.³⁶² V tom se reformuluje poznatek o „filosofické zkušenosti“ (možnosti vykročit k celku světa či snad i za něj) jako živém jádru filosofie, bez nějž i z filosofie samé zbyývají jen světské projekce vydané napospas filosofické démonologii.³⁶³

c) Idea

Až posud by se mohlo jednat o novou formulaci toho, co bylo ve *Věčnosti a dějinnosti* řečeno o protestu proti pouhé předmětnosti, jen s tím rozdílem, že se zde Patočka snaží tento protest přesněji zachytit jako zkušenost. Tomu by nasvědčoval i výraz *chórismos*, právě v tomto textu interpretovaný jako „oddělenost bez druhého předmětného oboru“, jako mezera, jež od sebe neodděluje dvě říše, nýbrž jejíž tajemství je nutno vyčíst z ní samé, jako svoboda a distance.³⁶⁴

Patočkovi tu však jde o výrazně pozitivnější popis, jak zřetelně ukazuje v názvu naznačené rozhodnutí pro jistou specifickou formu platonismu.

Ta přichází ke slovu tam, kde Patočka s výslovným odvoláním na Platóna zavádí pojem *ideje*, který ovšem vykládá v těsné vazbě právě na svobodu a chórismos.³⁶⁵

Platonismus, který Patočka rozvrhuje, je tedy od počátku „negativní“: idea není oddělená entita, ani ryze myšlenkový prostředek výkladu zkušenosti, ani „hodnota o sobě“, nýbrž

³⁵⁹ „Naturalistická a utilitární interpretace“ je jako protiklad transcendence zmíněna v *Negativním platonismu*, str. 323; „běžné, konečné a utilitárně ‚praktické‘ vědění“ tamtéž, str. 309. Užívačnost a požívačnost viz ve studii *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 57, zde část I, kap. 4.

³⁶⁰ *Negativní platonismus*, str. 332. Podobně tamtéž, str. 309: „veškeré jsoucno, universální celek, má být transcendováno“; nebo str. 317: „transcensus přes veškeré světové jsoucno“; to jsou ovšem rekapitulace starší metafyziky, které nelze bez dalšího ztotožňovat s Patočkovou pozicí.

³⁶¹ Jako při interpretaci *Několika poznámek*, viz část I, kap. 2.

³⁶² Viz *Negativní platonismus*, str. 328: „možno říci, že filosofie pojetím ideje [která je „symbolem svobody“, viz bezprostředně níže] stojí a padá a že nikdo nepochopí filosofii, komu není přístupná idea.“

³⁶³ Viz *Několik poznámek*, zde část I, kap. 2.

³⁶⁴ *Negativní platonismus*, str. 328

³⁶⁵ Tamtéž, str. 327nn. Jelikož Patočka v páté části textu, kde podává výklad své verze platonismu, neužívá výrazu „idea“ v plurálu a místy jej píše s velkým počátečním písmenem, máme za to, že má vždy na mysli jedinou ideu, analogon platónského *t'agathon*. Snad tomu nasvědčuje i zmínka o Parmenidovi na str. 330.

„zkratka chórismu“, který je opět „symbol svobody“.³⁶⁶ Tak platí o ideji leccos z toho, co bylo dosud řečeno o svobodě: fakt, že víme o celku předmětnosti, který nám není přímo přístupný (fakt právě popsán jako výsledek celkové schopnosti distance), „pochází od Ideje“; „svět jazyka“, který jsme viděli jako umožněný schopností obrátit se od daného k nedanému, je „výtvorem ideje“.³⁶⁷

Je tedy idea skutečně jen jiným pojmenováním, „zkratkou“ pro naši svobodu, uvolněnost z vazby na předmětně dané? Nikoli. Zkušenost svobody, aktivní zkušenost, je zkušenost individuálního člověka – avšak ten sám k této této zkušenosti nepostačuje; i tato zkušenost je svědectvím *o něčem* – tak jako je pasivní, smyslová zkušenost svědectvím o předmětném jsoucnu –, ovšem o něčem, co není jsoucí ve stejném významu jako jsoucna daná smyslově.³⁶⁸ Aktivní zkušenost tedy svědčí o něčem mimo sebe samu, co se však neukazuje jinak než skrze ni. Patočka zde trvá na obou stránkách věci: jestliže na jedné straně neváhá vykládat různé fenomény jako výsledky „moci“ nebo „působnosti“ ideje a říká, že ani „svoboda není nic jiného než druhá stránka transcendence Ideje“³⁶⁹ (takřka jako by mělo být možné „převést“ zkušenost svobody na ideu), pak na straně druhé uvádí, že ideu nelze „položit svobodě na roveň, nýbrž naopak spíše třeba ideu samu ještě překonat, předstihnout“, ³⁷⁰ a to tak, aby byla zbavena právě toho, co ji odlišuje od zkušenosti transcendence: rázu předmětu, představy (jako by tedy naopak mělo být možné „převést“ ideu na zkušenost svobody).

Zde jsme možná u samotného jádra Patočkova projektu negativního platonismu: zkušenost transcendence není zkušeností vykročení do naprosté prázdnoty motivovaného pouze snahou uniknout smrtícímu tlaku předmětnosti (pojem *protestu*, jak jej známe z předchozího textu, by snad mohl svádět k podobnému výkladu). Tato zkušenost svědčí ještě o něčem, co je v jejím popisu nutno pojmenovat; zde Patočka sahá k pozitivnímu platónskému výrazu *idea*.³⁷¹ Zároveň však chce ideu uchopovat tak, *jak se dává* v této zkušenosti, a proto z ní negací odstraňuje všechny rysy, které nelze v této zkušenosti vykázat.

Patočka nepodává přesnější popis toho, *jak* je aktivní zkušenost svědectvím o něčem, co musí být symbolizováno výrazem *idea*. Vidíme dvě možnosti.³⁷²

První vychází z paradoxu svobody, který zde Patočka evidentně naznačuje: svoboda znamená *počátek* jednání, neodvoditelný – bereme-li v úvahu jen nitrosvětská jsoucna – z ničeho předchozího, avšak přesto ji nacházíme jako *danou*, nezpůsobující samu sebe.³⁷³ Tím se na jedné straně *klade* otázka po základu, po jejím „odkud“, avšak na straně druhé nemůže

³⁶⁶ Tak tamtéž, str. 328. Slovo o *chórismu* je ovšem Patočkova dodatečná vsuvka, původně byla symbolem svobody přímo idea. Tak i tamtéž, str. 330. Srv. také o něco starší Patočkův článek *Ideologie a život v ideji*, str. 129: „Idea je lidská svoboda, idea člověka je idea lidské svobody“.

³⁶⁷ *Negativní platonismus*, str. 331 a 329

³⁶⁸ Tamtéž, str. 330

³⁶⁹ Tamtéž, str. 331

³⁷⁰ Tamtéž, str. 328

³⁷¹ Myšlenka platónských idejí podle tohoto Patočkova textu vznikla jako prostředek výkladu právě zkušenosti svobody (tamtéž, str. 324). Patočka jako by se vracel *mezi* Sókrata a Platóna své ideální geneze metafyziky, k okamžiku, kdy z reflexe na zkušenost svobody vznikala metafyzika, kdy však pojmy, v nichž se tato reflexe odbyvala, ještě nevznášely nárok na předmětnost a pozitivnost.

³⁷² V tom se rozcházíme s Ritterem, (*Rámec*, str. 263), podle něž je idea ve zkušenosti svobody zcela nevykazatelná.

³⁷³ K tomuto výkladu se zřejmě přiklání Sladký, str. 76.

nic ve světě tuto otázku zodpovědět; zkušenost tak je „svědectvím“ o svém ne-nitrosvětském, přímé pojmenování neumožňujícím základu či původu. (V tom by výraz *idea*, kdyby měl tento význam, měl by blízko k symbolice univerzálního života.)

Druhá možnost je chápat ideu po způsobu sókratovského lidského dobrého vůbec, jako vis a fronte, jako to, co je vlastně v překračování předmětných daností hledáno. V tomto případě – méně pravděpodobném: tento text nepoužívá výrazy typu fascinace či strženost, které ve starších textech vyjadřovaly přitažlivost toho, k čemu transcendence míří – by byla symbolika ideje odpovědí na otázku po „kam“ pohybu transcendence.

(Přesněji řečeno: v obou případech již *je* – tím, že je o ní řeč – odpovědí na otázku po „kam“ oné nikoli nutné transcendence, *uvědomování* celku naší situace: *ptáme-li* se zde – nebo *ptá-li* se Patočka – po nejzazších souvislostech naší situace, pak toto tážení je jistou podobou transcendence a dochází jako ke svému „kam“ mimo jiné k ideji chápané tím či oním způsobem. V druhém z naznačených případů by však symbolika ideje odpovídala i na otázku po „kam“ oné *nutné* transcendence, jež je dána samotným faktem naší existence jako živých, poznávajících a chtících bytostí: překračováním předmětnosti implicitně směřujeme k ideji.)

V obojím případě však – a na tom zřejmě Patočkovi záleží více než na přesném určení „místa“ ideje ve zkušenosti transcendence – má idea charakter ne tak pojmu, jako výzvy, apelu, ba „moci určující náš život“:³⁷⁴ „ukazuje a osvědčuje se jako *stálý apel k překročení* pouhé dané předmětnosti a věčnosti“.³⁷⁵

d) Idea a předmětnost

Jaký je nyní vztah ideje k transcendovaným předmětnostem? Idea je nejprve jednotou, která je shrnuje v celek. Byla již řeč o celku smyslovosti a předmětnosti, který „vzniká“ teprve tím, že je překročen (tj. mocí ideje); zkušenost svobody má rovněž ukazovat na jednotu „absolutnější než jednota jakéhokoli genus.“³⁷⁶

Mnohem silněji jsou však přítomny dva jiné typy vztahu. Prvním je samozřejmě vztah negace a relativizace, už mnohokrát naznačený řečí o svobodě jako *překročení* smyslového: „Každá předmětná i podmětná danost je podrobena kritice Ideje, je uvedena ve vztah k Ideji tím, že Idea nad ní vyslovuje své *ne*, výrok své transcendence. ... Každý náš konečný prožitek, každá věc, která se může vyskytovat v našem konečném, uzavřeném obzoru, je toliko výrazem toho, že nedosahuje k Ideji, a Idea je nevyřknutelná a neuchopitelná, je věčným

³⁷⁴ Srv. *Negativní platonismus*, str. 331

³⁷⁵ Tamtéž, str. 334, kurziva JF. Tyto Patočkovy stručné zmínky zde nemůžeme extenzivně rozvíjet; zmiňme jen, že podle Bartha (passim) se nám právě v imperativu toho, co *má být*, dostává zkušenosti něčeho, o čem nelze říci, že to *je*, a co přitom má zcela reálný dopad na vedení naší existence a tím na realitu vůbec. *Fenoménu* majícího-být samozřejmě *je* a je k dispozici i pro pohled nezaujatého pozorovatele či pro teoretickou úvahu (například naši v tuto chvíli); avšak mající-být samo není jsoucí – a stejně tak není prostě ne-jsoucí: je právě mající-být. Proto je také poznáno buď takto, jako vznášený nárok, jako výzva ke změně naší bezprostřední budoucnosti, anebo není poznáno vůbec. Nemůže být teoreticky nahlédnuto (nahlédnut může být právě jen jeho fenomén, tedy jeho projekce na rovinu jsoucích), ani zneplatněno faktickou neúčinností, která se rovněž týká jen roviny jsoucích. Tímto směrem míří i Patočkova *Věčnost a dějinnost* řečí o „esenci člověka“ jako požadavku či výzvě k uskutečnění.

³⁷⁶ *Negativní platonismus*, str. 329

tajemstvím právě z toho důvodu, že žádná skutečnost ji nevyjadřuje, že žádná se jí nepodobá, že každá je k ní neadekvátní.³⁷⁷

Proto se naopak z hlediska pouhé předmětnosti, pro něž nebýt předmětně znamená nebýt vůbec, musí idea sama jevit jako nejsoucí, jako nicota, flatus vocis a jazyková iluze.³⁷⁸ Tato představa ovšem „pochází z apelu ideje, *pokud není adekvátně realizován*“; to jest, jak se zdá vysvítat z tohoto místa Patočkova textu, je součástí situace, kdy sice díky „apelu ideje“ čili zkušenosti svobody pociťujeme „neuspokojení v daném a sensuálním“, nahlížíme, že „předměty nejsou všechno“, avšak samu zkušenost svobody si dosud jasně neuvědomujeme, nevidíme tedy to, o čem je zkušenost svobody „svědectvím“ a co symbolizuje výraz *idea*; potud tedy stále ještě zůstáváme na úrovni pouhé předmětnosti, z níž se idea jeví jako nejsoucí.

Tato představa nicméně, jakkoli je plodem nedostatečně jasného vědomí, z apelu ideje skutečně pochází, stejně jako samotný pojem nicoty a pojem záporu. I filosofie, která ji výslovně tematizuje, proto musí na zkušenosti svobody zdůrazňovat její záporný ráz, ráz distance, vzdálenosti, to, že nemá žádný kladný obsah.³⁷⁹ Činí to zřejmě také z obavy před opětovnou reifikací pojmu ideje, traktovaného navíc pod „pozitivní“ hlavičkou platonismu: chce zajistit, aby vědomí možnosti překročit veškerou předmětnost nevedlo k iluzi dalšího předmětného vědění; aby nevznikla nová, konfuční forma vědění, která sice ví o absolutním transcendování, avšak činí z něj opět cestu do „jiného světa“. Proto se Patočka opět odvolává na Sókrata, jehož činnost interpretuje jako odhalení rozporu mezi vědomím o celku a *nemožností* vyjádřit toto vědomí v podobě konečného vědění, jako obrat do *úplného* prázdna.

Ve stínu této negace pak pochopitelně zůstává opačný vztah, vztah *afirmace* mezi idejí a předmětností. Je nicméně přítomen: „idea... je ... původem a pramenem všeho lidského zpředměťování“;³⁸⁰ oslovenost ideou je základem našeho obratu *ke* jsoucnu.³⁸¹

Tento vztah afirmace mezi ideou a předmětným by mohl být domyšlen jako vztah bližší univocitě výpovědí o ideji a o předmětnostech, jako možnost vypovídat o ideji také pozitivně; pak by umožnil vyvažovat výroky o tom, že z hlediska předmětnosti má zkušenost svobody záporný ráz a nemá žádný kladný obsah, výroky opačnými. (Patočka jej ovšem domýšlí hlavně jiným způsobem, o němž bude řeč vzápětí). Současná přítomnost obojího, negace i afirmace, by tak znovu poukazovala na onu pozici, která je mimo ně obě a zároveň je nějakým způsobem obě umožňuje. K tomu ukazuje Patočkova zmínka o tom, že překročení každého daného obsahu, jež je zahrnuto v čistém názoru a tvořivé obraznosti jakožto „stopách působnosti ideje“, znamená „*záporné plus*“;³⁸² a především takřka programové heslo, jímž začíná *Rozvrh Negativního platonismu*: „‘Ne’ nad veškerým jsoucnem: spojeno s ‘ano’ nad veškerým jsoucnem: Veškeré jsoucno *jest* – tj. však: veškeré jsoucno *nedostačuje*“.³⁸³

Podobně v jednom z kratších textů z okruhu *Negativního platonismu*: idea je „základem specificky lidského vztahu ke všemu, co jest – základem zároveň našeho obratu k němu i věčného neuspokojení v něm. ... Ačkoli objektivní realita nikdy nestačí k tomu, aby

³⁷⁷ Tamtéž, str. 331

³⁷⁸ Tamtéž, str. 331, 333n.

³⁷⁹ Tamtéž, str. 325. K následujícímu tamtéž, str. 309

³⁸⁰ Tamtéž, str. 329, kurzivu odstranil JF

³⁸¹ *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 458

³⁸² *Negativní platonismus*, str. 333, kurziva JF

³⁸³ *Rozvrh Negativního platonismu*, str. 443

pojala do sebe nárok ideje, je na druhé straně idea pro nás posláním k tomuto světu, k tomuto konkrétnímu universu, jehož jsme součástí.³⁸⁴

Zde by se pak otvíraly možnosti pro různé podoby nepřímého, obrazného vypovídání o ideji, jak to Patočka naznačuje zmínkou o náboženském a uměleckém jazyce: člověk nemůže „uznat řeč objektivitu ... za jedinou řeč pravdy a musí mít vedle řeči vědy také řeč, v níž se vyjadřuje náš vztah k neobjektivní, nad-objektivní stránce celku. Z toho důvodu náboženství a umění nikdy nemohou být nahrazeny ryzími věcnostmi. V nich hovoří jiná stránka pravdy než věcně-objektivní“.³⁸⁵

Dochovaný text *Negativního platonismu* však je, jak známo, jen fragmentem původního rozvrhu; a v něm ze zamýšleného „ne spojeného s ano“ zůstává především převaha negace nad afirmací; idea vyslovuje k věcem své *ne* a zkušenost svobody, která o ní svědčí, nemá žádný pozitivní obsah. (S tím snad souvisí, že v tomto textu – oproti textu minulému – stojí na klíčovém místě právě *svoboda*, nikoli *dějinnost* akcentující situovanost rozhodování, jeho odehrávání se v aktuálních *danostech* a jimi určených možnostech.³⁸⁶) Je-li pak *vztah* negace k afirmaci blíže určen, pak jako jistá *kauzalita*, závislost afirmace na negaci: idea je původem zpředměťování „jen proto, že je především a základněji silou odpředměťování a odrealizování“.³⁸⁷

e) Metafyzika. Úpadek a obrat

Patočkova distance od metafyziky je silnější než v minulém textu. Podobně jako tam vychází z historického faktu, že „stará metafyzika... přestala být obecnou a závaznou základnou evropského myšlení“,³⁸⁸ navíc se však nestaví na půdu žádného „metafyzického vidění světa“, neusiluje o žádnou novou podobu metafyziky. Zda filosofie může žít „po“ metafyzice, je podle něj sice otázka (viz podtitul jeho textu), avšak filosofické motivy, na které navazuje, hodnotí kladně proto, že dokázaly uchovat a nést dále ne už metafyziku, nýbrž její „podstatnou filosofickou vůli“.³⁸⁹

Patočka se zde *nehlásí* k té kritice metafyziky, jejíž hlavní výtkou je, že metafyzika slibuje více, než může dát, totiž zhruba řečeno „kladné a obsahové vědění celkového dosahu“.³⁹⁰ Přidává se spíše k těm kritikám, podle nichž chce metafyzika příliš mnoho na nepravém místě a příliš málo nebo nic na pravém, tzn. že pro snahu být vědou přehlíží nezpředmětnitelnou aktivní zkušenost, lidskou svobodu, úkon transcendence, jehož dílem v posledku sama je, stejně jako speciální vědy.³⁹¹

³⁸⁴ *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 458, 463. Ve zmínce o posláním k tomuto světu se ohlašuje závažné a rozsáhlé téma „návratu do jeskyně“, opětného obrácení k věcem *po* transcendenci, jehož pojednání ovšem dalece přesahuje možnosti této práce. Srv. též část I, pozn. 133.

³⁸⁵ *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 460

³⁸⁶ Srv., co jsme řekli výše v pozn. 347 o jakoby prázdném světě negativního platonismu.

³⁸⁷ *Negativní platonismus*, str. 329

³⁸⁸ *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 457

³⁸⁹ *Negativní platonismus*, str. 317

³⁹⁰ Tamtéž, str. 306

³⁹¹ Tamtéž, str. 316 et passim. Viz také tamtéž, str. 306: „Chtít vědecký rigor, vědeckou objektivnost ve všem, znamená obětovat *autonomii* života“ (kurziva JF). Do souvislosti dvou *novějších* verzí kritiky metafyziky (zastoupené na jedné straně jmény Lévinas a Deirrida, na druhé Gadamer a Habermas) nedávno postavil negativní platonismus Evink.

Patočkův text je proto z významné části právě pokusem o filosofii, která by této kritice činila zadost, pokusem *vypovídat na základě úkonu transcendence o celku jsoucího*. Toto je ono jiné využití momentu afirmace, jež jsme zmínili bezprostředně výše: je-li idea mocí nejen odpředměťňování, ale také zpředměťňování, dává nám to možnost ne tak vypovídat o ideji (také) pozitivně předmětně, jako spíše chápat ji jako to, co nám vůbec umožňuje přístup k předmětným jsoucňům. „Ano“ ideje k předmětnosti znamená, že idea je „to, mocí čeho vidíme“, ³⁹² je tím, co *dává vidět* (přesněji: co dává vidět lidským, čirou senzualitu přesahujícím způsobem). ³⁹³ Tím Patočka – aniž ovšem tento vztah ukazuje v detailu – navazuje na výklad o bytí a zjevnosti z minulého textu. ³⁹⁴

V rámci tohoto tématu – vztah k ideji jako podmínka možnosti jasnosti – by jistě bylo možno rozvíjet úvahu o tom, jak jsme si zjevní my sami a jak je nám zjevná naše situace na světě. Patočka tento okruh problémů naznačuje tam, kde zmiňuje konečnou bytost, „která má jasnost o této konečnosti, a to znamená – kontakt s čímśi zcela jiným, s nadsvětovým principem, s ideou.“ ³⁹⁵ Zde idea neříká své *ano* a *ne* k jsoucňům obecně, nýbrž specificky k člověku, který toto *ano* a *ne* „slyší“ jako „výrok“ o své vlastní existenci mezi různými „stupni“ bytí; heslo o „veškerém jsoucnu, které jest, tj. však nedostačuje“, ³⁹⁶ jako by se tu reformulovalo v řeč o *člověku*, ve své jsoucnosti fluktuujícím mezi možnostmi být více a být méně (v různých smyslech, které by bylo třeba blíže určit).

Patočka svou zmínku dále nerozvíjí (i zde proto zůstáváme při tomto náznaku); problém více a méně zdařilé existence však je v jeho výkladu bezpochyby přítomen: neboť jako v předchozích textech, i zde se transcendence odehrává mezi apelem ideje k překročení předmětností a neustálou možností zabředání do nich a podléhání jejich přemoci; transcendence, jíž odpovídáme na výzvu ideje, je zároveň stále opakovaným úsilím vybřednout z úpadku; ³⁹⁷ zápasem tělesné, smrtelné bytosti o věčné a nadčasové; ³⁹⁸ pravda (a vztah k ideji vůbec, jehož podobou pravda je) pro nás existuje „jen ve formě obratu, pokusu soustředění, ve formě reakce proti omylu, bludu, úpadku, do nichž jsme svou původní pasivitou ponořeni.“ ³⁹⁹

³⁹² *Negativní platonismus*, str. 332

³⁹³ Tamtéž, str. 328n.

³⁹⁴ Podobně se text *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu* snaží ukázat, jak náš vztah k ideji *zakládá* naše částečné, konkrétní pravdy.

³⁹⁵ Tamtéž, str. 458

³⁹⁶ Srv. *Rozvrh Negativního platonismu*, str. 443

³⁹⁷ *Negativní platonismus*, str. 334. Srv. také tamtéž, str. 310

³⁹⁸ Tamtéž, str. 335

³⁹⁹ *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, str. 465. Pasivitou se tu zřejmě míní stav nevědomosti o aktivní zkušenosti svobody, tj. o ideji.

IV. TEXTY O POHYBU LIDSKÉ EXISTENCE⁴⁰⁰

1. *Co je existence?*

a) Úrovně života; sebeztracenost a sebehledání

Text, jemuž se v této části budeme věnovat nejdříve,⁴⁰¹ ve srovnání s texty sledovanými v minulé části opět zřetelněji otevírá otázku, „kde“ v člověku se vlastně transcendence odehrává. Proto na příkladu tří literárních děl ukazuje různé „úrovně života“ od roviny nahodilých okolností až po tu, na níž se rozhoduje o „sebeztracenosti, sebehledání a eventuálně sebenalézání člověka“.⁴⁰² Tento problém už byl ve starších textech více či méně výslovně pojmenován,⁴⁰³ zde však chce Patočka tuto rovinu jednak názorněji *odhalit, předvést* sestup k ní, jednak podrobněji popsat.

Odhalení se děje tam, kde Patočka ukazuje biologické, sociologické a historické determinovanosti jako „složky situace, do níž já, vlastní žitý život, se nezbytně dostávám, v níž se probouzím, abych teprve skutečně, totiž skutkem, činem, rozhodl a prokázal, že jsem a co jsem“; kde proti přírodovědeckému postoji, který inklinuje k náhledu, že *jsem* své vlohy, talent a okolnosti, ukazuje, že rozhodující se já není dalším faktorem na téže úrovni, že leží „za“ či „pod“ těmito determinacemi.⁴⁰⁴

K *popisu* této roviny pak slouží dvojí charakteristika vztahu člověka k sobě samému; člověk se k sobě ve dvou ohledech chová jinak než ke všemu ostatnímu a jinak mu na sobě záleží. Zprvce o sobě nemůže nerozhodovat: může se jistě vzdát rozhodování o tom či onom

⁴⁰⁰ Tak jako dosud, i v těchto textech se budeme soustředit na téma vytčené v úvodu. V důsledku toho ovšem nebudeme moci věnovat pozornost právě tomu, co se v nich nejčastěji hledá, konkrétně dvěma okruhům problémů: 1) Faktu, že aby byla transcendence možná, museli jsme se již dříve ve světě ujmout a ztratit. Patočka tyto procesy podrobně popisuje (jako první a druhý životní pohyb), součástí našeho tématu je však jen jejich výsledek, který od začátku práce předpokládáme: transcendenci vždy provádí někdo, kdo už je zde a kdo je zároveň v nějak defektním stavu (sebeztracení je jedním z jeho možných popisů), jemuž se snaží transcendencí vzdorovat. 2) Samotnému pojmu *pohybu*, pro tyto Patočkovy texty klíčovému. Transcendence zajisté je změna (tedy *pohyb* v aristotelském smyslu) popsatelná s těží jinak než metaforami pohybu fyzického (obrat, vykročení, *posun* pozornosti...); v těchto textech je však pojem pohybu stavěn do centra a detailně analyzován proto, že je s to pojmenovat podstatu nejen transcendence, ale i zakořenění a obrany – tedy *celého* lidského života –, a sledovat tuto souvislost zdaleka přesahuje naše možnosti.

⁴⁰¹ Nepodařilo se nám najít takové uspořádání textů, při němž by na sebe všechny relevantní myšlenkové linie navazovaly bez přeskoků a smyček vyžadujících síť různých se křížících odkazů. Tímto textem začínáme zprvce proto, že se v pasážích věnovaných našemu problému v podstatě kryje s doslovem k novému vydání spisu o přirozeném světě a potud navazuje na text, jehož interpretací jsme otevřeli celou tuto práci. Další důvod bude uveden na konci této kapitoly.

⁴⁰² *Co je existence?*, str. 684. Patočka zdůrazňuje, že hledání a nalézání „prochází“ různými úrovněmi života, tedy i vnějším jednáním. *Rozhoduje se* o něm však na úrovni empiricky nezachytitelné svobody (všechny tři výrazy jsou signa existence ve výše naznačeném smyslu), jíž je vnější jednání – aniž to ovšem lze na jeho úrovni jednoznačně vykázt – projevem. Patočkův výklad k této úrovni záhy sestupuje, viz bezprostřední pokračování našeho textu.

⁴⁰³ např. jako schopnost člověka žít „v různých hloubkách“; *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 56n, zde část I, kap. 4, nebo v řeči o různých úrovních, na nichž může ležet princip jednoty života; *Existuje definitivní kánon filosofického života?*, str. 101, zde část I, kap. 3.

⁴⁰⁴ *Co je existence?*, str. 685. Srv. úvahu, kterou ve filosofických preambulích svých *Základů* (str. 66nn.) podává Rahner: Člověk jistě může sám sebe vykládat z nejrůznějších daností uvnitř světa (fyzikálních, chemických, genetických, sociálních, historických atd.); tento výklad však nevysvětluje svůj ústřední bod či předpoklad, totiž fakt, že se člověk rozhodl sám sebe takto vysvětlit, že za tímto vysvětlením stojí, a tak za ně přebírá zodpovědnost. Každé „vysvětlení člověka“ už *předpokládá* jeho rozhodnutí ptát se po sobě samém, hledat vysvětlení sebe sama, a rozhodnutí právě toto určité vysvětlení přijmout.

určení, aspektu své existence, avšak i to je úkon jeho rozhodujícího se já, i tím v aktuálním okamžiku „vede“ svůj život a rozhoduje o tom, kým je. Zadruhé k sobě nemůže přistoupit „zvenčí“, nemůže sám sebe jako zde a nyní rozhodující svobodu zároveň pozorovat („je jedinou věcí na světě, kterou nemůže objevit“).⁴⁰⁵ Společným jmenovatelem těchto dvou charakteristik je nemožnost zaujmout sám k sobě tu distanci, kterou vyžaduje proces předmětného poznání. Sebeztracenost, sebehledání a sebenalézání proto nelze nezaujatě konstatovat, nemají-li být podstatně zkresleny; k jejich pochopení je třeba v sobě evokovat ono „zasažení existence“, které je v nich spolumíněno, rozeznat v nich možnosti *vlastního* jednání.

Tutéž rovinu a tytéž její problémy (nezpředmětnitelnost toho, co se na ní odehrává; vazbu na konkrétní já; nutnost jeho angažmá a rekonstrukce míněné zkušenosti), domníváme se, popisoval Patočka v jednom z válečných rukopisů prostřednictvím výrazů *vážnost, zájem a napětí*.⁴⁰⁶ Je však na první pohled zjevné, že ve srovnání s oněmi obecnými výrazy, jimiž lze charakterizovat *veškeré* dění na této rovině, vyjadřují tři výrazy použité zde jistý speciální moment naší situace, totiž moment *ohrožení*: defektní stav, v němž se nacházíme (pojmenovaný zde metaforou ztracení), adekvátně naléhavou potřebu snahy o vymanění či nápravu („sebehledání“) a možnost jejího neúspěchu (*eventuální* „sebenalézání“).

První dva výrazy jako by ve zkratce reformulovaly velké téma *Věčnosti a dějinnosti*: v sebeztracení, jež bude v tomto okruhu textů většinou chápáno jako sebeztracení ve věcech, se vrací ohrožující přemoc předmětnosti; v sebehledání (s jeho důrazem na *aktivitu* člověka) se opakuje protest proti této přemoci.

Fakt, že se tento pohyb označuje jako *sebehledání*, nám dále připomíná, že transcendence znamená vždy (ať už to její popis tematizuje nebo ne) cestu k vědomí o *ceku naší situace*.

b) Eventuální sebenalézání

Jak je tomu nyní s třetím motivem „sebehledání a *eventuálního* sebenalézání“, hledání, které vede k cíli jen v některých případech? Kromě přednášky *Tělo, společenství, jazyk, svět*, kde je naznačen odlišný výklad (viz níže kap. 3b), je vykládán způsobem, který jsme již ve starších textech vícekrát zahlédli – totiž všude tam, kde byla řeč o pociťované, avšak ne dost jasně uvědomované či nesprávně pochopené svobodě. Viděli jsme opakovaně, že toto počáteční uvědomování vede ke stavu neuspokojenosti, zneklidnění a podobně, že však odpovědi na tyto stavy nemusí být skutečná, radikální transcendence, tedy protest proti moci předmětnosti *jako takové*, překročení *celku* smyslovosti, uvědomění světa jako poslední, universální souvislosti – nebo jak jinak ještě byla transcendence popisována. Z vazby na určité danosti se bezpochyby často vymaňujeme do vazeb na jiné danosti; a na jednom místě Patočka poměrně detailně popisoval přístup, který z dálek (ať už fyzických nebo myšlenkových), v jejichž „tahu“ se ohlašuje možnost transcendence, vyjímá další a další jednotlivosti, a tak ulpívá na tom, skrze co měl pohyb transcendence mířit dále.⁴⁰⁷

Ve všech těchto případech je tím, co nás ohrožuje, předmětnost: „zvenčí“ jako přemoc zpředměťujících sil, které nakonec vedou k naší smrti, „zevnitř“ jako naše ulpění na rovině

⁴⁰⁵ *Co je existence?*, str. 684

⁴⁰⁶ *Nitro a duch*, viz zde část II, kap. 1.

⁴⁰⁷ *Studie k pojmu světa*, kap. 9, viz zde část II, kap. 3b

předmětností, „seberozptýlení“ do jsoucen, s nimiž se ve světě setkáváme. Vidíme-li sami sebe a svou situaci zkresleně, pak právě vinou tohoto rozptýlení a ulpění. Tím, co *je třeba* vykonat, je pak logicky samo překročení předmětnosti; a jakmile k němu dojde, jakmile apel k vykonání uposlechneme a provedeme je, může *selhat* jediným možným způsobem (být třeba v rozmanitých podobách): tím, že nebude provedeno s potřebnou důsledností, že se tedy zastaví opět u nějaké předmětnosti nebo se k ní nechá odchýlit, a že tak celek předmětnosti nebude skutečně překročen. *Toto* byl důvod, proč Patočka kritizoval „náboženství“ či „metafyziku“.⁴⁰⁸ v nich se přechod z předmětné roviny někam jinam, tedy úkon transcendence, deformuje v rozdíl dvou ontických rovin, z transcendence se stává transcendentno.

A v *tom* také nyní spočívá ona „eventuálnost“ sebenalezení, možnost, že sebehledání k němu nepovede. Jak řečeno, níže uvidíme i jinou interpretaci, tento text se však přidržuje té, již tu naznačujeme; i podle něj stojíme před alternativou „najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze“, nebo „rozptýlit se do jednotlivého a ztratit se v něm“, marně se upínat k světu a jeho předmětům.⁴⁰⁹

Je ovšem nutné vidět zároveň *posun* oproti starším textům: sice máme stále co dělat s tímž výkladem sebeztracenosti a hledání, tento výklad je však nyní nově součástí filosofického projektu, v němž má být *celá* existence – tedy transcendence stejně jako všechny ostatní lidské činnosti – vyložena pomocí jediného pojmu (totiž pojmu pohybu). Ani obrat, jímž transcendence je, proto nemůže být tak radikální jako dosud; uvádí-li jej Patočka do vztahu s jinými lidskými činnostmi, pak zdůrazňuje spíš jeho příbuznost s nimi než jeho odlišnost: jako vše ostatní, i obrat je věc našeho *jednání*, je modalitou praxe. Předmětnost pro nás také nepředstavuje takové ohrožení jako dříve: ohrožuje nás ne už sama o sobě, nýbrž jen potud, že *naše* seberozptýlení v ní nám zakrývá naši „vlastní lidskou povahu“.⁴¹⁰ Patos apelu k překročení celku předmětnosti nebo protestu proti ní a proti její smrtící přemoci zde citelně slábne.

c) Obrat

V této zmírněné podobě je nicméně možnost a úkol překročení nadále zde: rozptýlenost mezi věci nám obvykle zakrývá celek naší situace, a z tohoto stavu je třeba se vymanit, „odemknout se“.⁴¹¹ Nikoli nejmenší překážkou tohoto obratu je fakt, že celek své situace si často *chceme* zakrývat: mezi podobami nepravdy, z níž se máme vyprostit, je nejen nezjevnost a iluze (jež mohou být záležitostí nedostatků a poruch ve fyzických orgánech či psychických mechanismech, tedy výsledkem „ne-osobních“, svobodě nepodléhajících sil, něčím, co „se s člověkem děje“), ale také uzamčenost a lež (které člověk alespoň v nějaké míře *koná*, které jsou v této míře věcí jeho rozhodnutí a zodpovědnosti).⁴¹²

⁴⁰⁸ K „náboženství“ viz *Několik poznámek*, zde část I, kap. 2, k metafyzice texty probírané v minulé části.

⁴⁰⁹ *Co je existence?*, str. 699, 694

⁴¹⁰ Z tohoto seberozptýlení ovšem vzniká sebezporozumění, jež uzamčeno před celkem své situace vidí pouze možnosti *ovládání*, a to pak vytváří „přesilu jsoucna“, která i nás zařazuje do souvislostí ovládaných jsoucen a tím nás *fakticky* ohrožuje. Toto seberozptýlení a z něj vycházející sebezporozumění však, jakkoli převládající, není nepřekonatelné.

⁴¹¹ K následujícímu *Co je existence?*, str. 686n.

⁴¹² Srv. také tamtéž, str. 687: chováme se k sobě jako „k úloze, kterou jsme nezmohli, kterou zamlčujeme a zamlouváme“.

Je tedy třeba provést *obrat* (v tomto významu zde Patočka používá výraz *reflexe*: „Reflexe je prvek vnitřního jednání, kterým se z uzavřenosti, která se vyhýbá sobě, své pravdě, vidění sebe takovým, jakým jsem, odemykám“⁴¹³) k vědomí celku své situace, k níž patří právě naše situovanost mezi póly nepravdy (ve výše naznačeném smyslu rozptýlenosti a uzavřenosti) a pravdy. Vědomí naší situace pak zahrnuje vědomí jejího posledního rámce, jímž je *svět*: „Tento obrat není tedy doprovázen ztrátou světa, nýbrž naopak jeho plným nalezením, je to obrat v jistém smyslu světský“.⁴¹⁴

V souladu s celkovou koncepcí této skupiny textů jde ovšem o obrat od rozptýlenosti jakožto našeho chybného postoje k věcem, ne od věcí či předmětnosti jako takové.⁴¹⁵ Není tu už žádná Idea, jež by říkala k věcem své *ne* a pro nás byla apelem k jejich překročení; možnosti překročení jsou dány právě v naší konečnosti a kontingenci: „učinit se tím, čím jsem vpravdě, znamená na jedné straně *přijmout se* v tom, čím jsem ve své kontingenci a konečnosti, v celé té „tíži“ a „nevolnosti“, která určuje můj život, na druhé straně však *v tomto přijetí* nalézt zároveň ono kladné, co umožňuje, aby život byl něčím jiným nežli marnou vášní, marným upínáním se k světu a k jeho předmětům. *V tomto upínání samém*, v tom, co je činí možným, leží obsažena možnost překročit je.“⁴¹⁶ Naše „nejvlastnější podstata a možnost“ spočívá právě v této podvojnosti, v našem „pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k universu“.⁴¹⁷

Obrat popisovaný jako nalezení světa se v přibližné synonymice označuje zároveň jako obrat k „odevzdanosti bytí“ (dat. sg.); podstatu obratu lze proto popsat i jako rozhodnutí upřednostnit pravdu bytí před mocí jsoucna.⁴¹⁸ Patočka ji přibližuje vyprávěním „mýtu o bohočlověku“, o člověku žijícím cele v odevzdanosti a ve světle bytí: Jeho vystoupení je *eo ipso* útokem na to porozumění sobě, které se uzavírá před celkem naší situace a soustředí se výhradně na možnosti ovládání, a útokem na faktické síly, v nichž se toto porozumění ztělesňuje. Jelikož toto porozumění v něm nedokáže (mylně) vidět nic než konkurenta ve vládě nad světem, zahubí jej; on však nezbytně vstane z mrtvých, protože pravda sama nemůže být nitrosvětskými silami zasažena (v následujícím exkursu se k tomu vrátíme).

Svět i bytí jsou nakonec souznačné se zjevností: obrat k „světostřednosti“ je také obratem ke „světlostřednosti“.⁴¹⁹ Je, opakujeme, nad možnosti této práce sledovat *důsledky* úkonu transcendence, takříkajíc jeho integraci do pokračujícího života; pro větší jasnost o samotném obratu určeném posledně jmenovanými úběžníky však zmiňme: obrat má vést k odevzdanosti bytí, k sebenasazení ve prospěch zjevnosti: ze jsoucna sloužícího vlastním

⁴¹³ Tamtéž, str. 687; srv. k tomu Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu*, str. 8n.: „reflexe jako zvrát v existenci, jako výkon životního pohybu“.

⁴¹⁴ *Co je existence?*, str. 701

⁴¹⁵ Jde tu pochopitelně o posun v tom, co se *zdůrazní* v popisu procesu, který je v obou případech *jeden a týž*: obratem se vždy mění *způsob* naší vazby na předmětnosti (zrušit tuto vazbu úplně jakožto tělesné bytosti nemůžeme), a vždy se mění *stejně*. Rozdíl je pouze v tom, že starší popis akcentoval *motiv* této změny, totiž snahu vymanit se z nadvlády předmětnosti, novější popis akcentuje její *faktický průběh* a výsledek, totiž změnu postoje k věcem.

⁴¹⁶ *Co je existence?*, str. 694, kurziva JF

⁴¹⁷ Tamtéž, str. 699

⁴¹⁸ K tomu a následujícímu tamtéž, str. 701n.

⁴¹⁹ Viz tamtéž, str. 701

zájmům, hedonickým a utilitárním impulsům, se stává jsoucno, „jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí.“⁴²⁰

Exkurs: ohlédnutí

Vše, co bylo dosud řečeno, lze pokládat za další variantu (místy ovšem silně inovovanou) popisu transcendence, jak se – akcentován tu v tom, tu v onom aspektu – vynořuje z dříve probraných textů. Než v posledním bodu ukážeme novum, jímž se popis transcendence v tomto textu a v dalších textech této skupiny liší od všech předchozích, shrňme hlavní rysy přítomného popisu a vyzdvihněme jeho specifika, zejména ve srovnání s tím, který jsme viděli v minulé části.

1. Jestliže se dosavadní popisy navzájem lišily tím, zda silněji akcentovaly aktivitu nebo pasivitu člověka v úkonu transcendence, pak tento text jej líčí jednoznačně jako dílo naší aktivity; obrat od uzamčenosti a rozptýlenosti je naše vnitřní jednání. Pasivní moment v transcendenci (následování tahu dále, fascinace celkem, apelu ideje) je potlačen; v jsoucnech, do nichž jsme rozptýleni, jsou sice předem dány možnosti obratu, ty ale musíme *nalézt*.

2. V různé míře lze dále vyzdvihovat vztah afirmace či negace mezi empirickými a neempirickými momenty transcendence: *úkon* transcendence vždy v nějaké míře „potvrzuje“ a v nějaké míře „odmítá“ empirická jsoucna, která buď překračuje nebo skrze něž se ohlašuje jeho možnost. Sledovaný text tu neposkytuje mnoho konkrétních indicií; avšak přítomnost možností obratu *ve věcech* naznačuje, že kdyby *tento* výklad sestoupil na úroveň detailnějšího popisu, vyličil by tento vztah převážně afirmativně. Stěží by se objevil předěl tak ostrý, aby bylo nutné jej označit výrazem *chórismos*.

3. Na poslední rámeček naší situace odkazuje – kromě výrazu *svět* – obecný výraz *bytí* a několik výrazů pro *zjevnost*, u níž jsme v minulé části konstatovali jistou distanci od problémů, z nichž úvahy o transcendenci čerpají svou naléhavost. Mizí silné, takřka „burcující“ výrazy typu *idea* či *věčnost* (i to, co jeden z dřívějších textů pojmenoval jako *propasti*, zde má mnohem střízlivější označení *konečnost*).

4. Ze smrtící přemoci předmětnosti, v boji s duchem nakonec vždy vítězné, se stalo chybné *chápaní* hmotné skutečnosti, v důsledcích sice fakticky ohrožující, avšak zásadně překonatelné.

Je-li tedy možno mluvit o „celkové atmosféře“, pak se v tomto textu (jen o něm tu mluvíme) ve srovnání s texty rozebíranými v předchozí části pohybujeme v ovzduší zřetelného ostřízlivění a zharmonizování, poklesu napětí, ba snad až zmenšení rozměrů.⁴²¹

Zčásti jde jistě o pouhý pocit pramenící z toho, že Patočka od dřívějších dramatických obrazů ustupuje k techničtější deskripci, což je samo o sobě jen v souladu s naší tezí o zásadní zaměnitelnosti symbolů zkušenosti. Kromě toho jsme přece již jednou byli svědky toho, že určitý výrazný symbol byl bez náhrady opuštěn: *Věčnost a dějinnost* se obešla bez symbolu universálního života, aniž na jeho místo dosadila jiný; touž transcendenci dokázala popsat pomocí pojmu protestu proti předmětnosti.

⁴²⁰ Tamtéž

⁴²¹ Jak bude patrné dále, u dalších textů není tento rozdíl tak výrazný. Tento text představuje jistou krajní podobu nové koncepce; rozdíly proto ukazujeme na něm, kde jsou nejzřetelnější.

Avšak tehdy právě tento pojem převzal „energii“ staršího symbolu: čím méně mohla být transcendence uváděna do pohybu přitažlivostí svého „kam“, tím silněji byla motivována hrozivostí svého „odkud“. Tentokrát apel ideje a zápas o věčné utichly, a zároveň i ohrožující moc objektivace zeslábla v napravitelně nesprávnou interpretaci. Potud jsou tu „rozměry“ transcendence skutečně popisovány jako menší (transcendence, téměř se chce říci, se imanentizuje – zřejmě nikoli bez souvislosti s faktem, že orientujícím myslitelem je zde Aristotelés, nikoli Platón.⁴²²)

Je zvláštní, že teze *Věčnosti a dějinnosti*, podle níž protest ducha proti předmětnosti sice končí vždy porážkou, jeho *smysl* tím však není negován – že tedy tato teze získává právě v tomto „menším“ a „harmoničtějším“ kontextu emfatickou podobu „mýtu o bohočlověku“ s jeho ústředními metaforami smrti a vzkříšení. Nemusí právě v této souvislosti tato metaforika působit jako neadekvátně silná? To, co je jí míněno – nesouměřitelnost pravdy a účinnosti, nezrušitelnost pravdy faktickou účinností nepravdy – by snad mohlo být přiléhavěji vyjádřeno nějakou reformulací slova, které už dříve (při výkladu o vztahu mezi účinností a *filosofií*) pronesl Patočka o Sókratovi: „Svět může anulovat existenci filosofa a hle, filosofie *vstoupila do dějin* tímto způsobem! Nic neukazuje lépe, jak je tento prostředek málo adekvátní vnitřní moci filosofie.“⁴²³

d) Druzí

V jednom ohledu je však popis naší situace nepopíratelně *bohatší* než dříve. Ve všech dřívějších případech představovala transcendence úkon *jednotlivého* člověka, který se v tomto aktu vztahuje k nejzazšímu rámci (poslední souvislosti či základu) svého pobývání na světě a k *mimolidským* jsoucňům, která mu tyto krajnosti zakrývají nebo naopak ohlašují. *Druzí lidé* byli přítomni pouze implicitě – zejména v jazykových symbolech pro „kam“ transcendence a v signech jejího „jak“, jež člověku umožňují vůbec si uvědomit možnost a potřebnost transcendence; ty jsou sedimenty zkušeností transcendence, které dříve prodělali jiní, a člověk je spolu s ostatním jazykem přejímá od ostatních.

Nyní se druzí stávají přímo součástí popisu samotného úkonu transcendence: „Reflexe je prvek vnitřního jednání, kterým se z uzamčenosti ... odemykám pro sebe *i pro jiné*. Proto je existence nikoli izolací, nýbrž vede ke komunikaci. Komunikace není libovolné sdělení libovolného obsahu, v komunikaci jsme celí a cele někomu otevření a oddání.“⁴²⁴

Druzí jako moment úkonu transcendence jsou ovšem *v tomto textu* přítomni ještě poměrně slabě.⁴²⁵ (*Proto* jsme také tuto část začali interpretací tohoto textu, v tomto ohledu asi nejméně odlišného od textů interpretovaných v minulé části: i rozdílnost od nich jsme chtěli ukázat na pozadí *kontinuity* s nimi). Výrazněji do něj vstupují v dalších textech, nejvíce asi v tom, jímž se budeme zabývat nyní.

⁴²² Patočka se už dříve od svého projektu negativního platonismu odvrátil (r. 1958 jej označil za „nepochopitelnou naivnost“, viz dopis Václavu Richterovi z 6. 9. 1958, SSJP sv. 20, str. 73), zřejmě právě v důsledku nového intenzivního zájmu o Aristotela, jak soudí vydavatelé dopisů (viz tamtéž, pozn. 3). Svou roli jistě mohl hrát i jeho tehdejší návrat k fenomenologii (Karfík, *Unendlichwerden*, str. 49n.) a vnitřní rozpory projektu samého (Ritter, *Rámec*, str. 265), nevybízí však srovnání výstupu k Ideji (*Negativní platonismus*) s pohybem ve světě (přítomný text) k otevření obecnějšího tématu „Patočka mezi Platónem a Aristotelem“?

⁴²³ Srv. *Několik poznámek*, str. 63, kurziva původní.

⁴²⁴ *Co je existence?*, str. 687

⁴²⁵ Silněji opět jako moment *následků* transcendence: jako společenství komunikující ve službách bytí.

2. Přirozený svět a fenomenologie⁴²⁶

a) Předmět a druhý člověk

„Kontakt s druhými je prvotní, nejdůležitější komponenta centra přirozeného světa, jehož půdou je země a periferií nebe.“⁴²⁷ Touto větou jsou v maximální možné zkratce popsány souřadnice, v nichž se odehrává pohyb transcendence. Z popisu světa, jak si jej pamatujeme ze starších textů, zejména ze *Studie k pojmu světa*, je zachována *periferie*, ona přitahující a za sebe poukazující „dálka“; nebe, které zde tuto periferii ztělesňuje, je dále spolu se zemí *živlem*, tím, díky čemu se *k čemu* pohybu transcendence ukazovalo spíše jako *moc* než jako předmět.⁴²⁸ Mezi těmito krajnostmi světa se nyní nově jako „nejdůležitější komponenta“ objevuje kontakt s druhými.

Je jistě pravda, že ani svět dříve sledovaných textů nebyl zcela liduprázdný. Zejména centrum přirozeného světa, domov, bylo centrem také proto, že bylo místem našeho přijetí do mezilidských vztahů; podle jednoho Patočkova textu z 60. let jsou vztahy já-ty resp. já-ono přímo „původními formami“ blízkosti a dálky, protiklad blízkosti a dálky se tedy zakládá na protikladu mezi přítomností vzájemného osobního vztahu a jeho absencí; případně může být vzájemnými osobními vztahy charakterizována jak blízkost, tak dálka: rozdíl mezi nimi pak odpovídá rozdílu mezi *my* a *vy*.⁴²⁹ Novum textů, jimiž se tu zabýváme, je však v tom, že druzí tu vystupují jako nenahraditelná součást popisu transcendence samé. Jak?

Charakter pohybu transcendence umožňuje, že mohl být popisován jako aktivita člověka (např. jako protest) i jako jeho pasivita (podlehnutí tahu či fascinaci, odpověď na apel), a stejně je tomu s výchozím rozpořádáním: i to lze popsat jak jako nejasný zárodečný „vjem“ apelu či tahu (jemuž se následně můžeme podvolit), tak jako znepokojení nad právě tak nejasně pociťovanou absencí transcendence (jež může vést k transcendující aktivitě). S tímto druhým případem jsme se setkali např. ve *Věčnosti a dějinnosti*, kde v nás pouhé neživé předmětnosti vyvolávaly nudu, odpor či hnus⁴³⁰ – a tak je tomu i zde: Kdežto však tam spočívala jejich deficientnost v tom, že nebyly živé, neměly vlastní nitro a vztah k životu, zde je pravou skutečností, vůči níž jsou pouhé předměty nedostačivé, *druhý člověk*: „přítomný předmět ... nemusí být druhé já, druhý člověk, ale v tom případě je v něm něco ne-plného, nevyplněného; vlastní předmět, u něhož jsme, není nikdy ono či on, nýbrž *ty*.“⁴³¹

Proto – zde je první „místo“ v popisu transcendence, kde druzí vystupují – je druhý člověk eminentním „spouštěčem“ transcendence. Nedostačivost jsoucna méně než lidského totiž pociťujeme zvláště palčivě tam, kde před námi *samotný druhý člověk* stojí jen v určité instrumentální roli, tedy nikoli ve své plné osobní skutečnosti. Patří k naší rozptýlenosti do věcí (tak se naše „sebeztracenost“ vykládá i zde), že i samy sebe a druhé identifikujeme

⁴²⁶ Tento text v tom, co je pro naše téma podstatné, rozvíjí výklad podaný v textu *K prehistorii vědy o pohybu* (kde je nauka o trojím životním pohybu poprvé systematicky formulována). Tomuto staršímu textu proto nevěnujeme samostatnou kapitolu, ale komentujeme jej pouze formou poznámek k textu pozdějšímu.

⁴²⁷ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 29

⁴²⁸ Tak zde výslovně o zemi: ta se jeví „těž jako síla a moc“; tamtéž, str. 25. V článku *K prehistorii vědy o pohybu* je silněji než zde naznačena schopnost nebe a země poukazovat za sebe, být „přechodem, poukazem do nezměrna“ (str. 3). I tam je však transcendence dále líčena především jako obrat v mezilidských vztazích.

⁴²⁹ J. Patočka, *Prostor a jeho problematika*, str. 22-24

⁴³⁰ Viz část III, kap. 1a

⁴³¹ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 29n.

s rolemi a funkcemi, jež ze zacházení s věcmi plynou (*to* nám zakrývá naši „vlastní lidskou povahu“); a „tam, kde žiju svou roli a v druhých vidím rovněž jen tu jejich, i s touto symetrií jde zároveň *neuspokojenost*“. Ta znamená vědomí ne-totožnosti – a odmítnutí ztotožňovat – druhého s jakoukoli definovatelnou rolí nebo jednotlivým stavem, s čímkoli, co lze pozitivně konstatovat, „odmítnutí každé předmětné a konečné podoby“; vede tak k „hledání hlubšího vztahu“.⁴³²

Toto hledání je ovšem možné pouze jako vzájemné; odmítnout zvěčňování druhého (respektovat jej jako osobu) není nadlouho možné tam, kde se u druhého nesetkává s tímž postojem: „i touto vůlí k překonání mohu být jen přes druhého, jen když druhý, který je mým předmětem, vykonává též pohyb jako já, ale tak, že já jsem jeho předmětem, jako on je mým.“⁴³³

Jde tu však – v dynamice *vzájemného mezilidského vztahu* – stále o touž transcendenci, jež byla dříve popisována jako překročení celku předmětnosti nebo poznání světa? Než se pokusíme tuto otázku zodpovědět, podívejme se na dvě stádia tohoto vztahu – kontaktu, v němž se překonává konečná podoba moje i druhého.

b) Boj

Prvním stádiem je boj nebo konflikt. Neboť s druhým se zprvu setkávám ve věčných vztazích, jako zvěčněný se zvěčněným, a proti této objektivaci, této „primární represi“ je nezbytná vzpoura, „boj probudilosti“.⁴³⁴ Probudilost znamená odkrytí života jako něčeho, co je nám nejen dáno a dáváno, nýbrž co je třeba převzít a vést tak, abychom sami sebe nerozmrhali a nerozmělnili v „odvrácenostech od sebe“. Nakolik tyto odvrácenosti znamenají opět rozptýlenost do věcí, zdálo by se, že tu jde opět o umírněnou podobu protestu proti předmětnosti, že tím, proti čemu se vzpoura obrací, je znovu naše uzamčenost před vědomím naší pravé situace, uzamčenost, jež je při vši možné tvrdošijnosti v zásadě věcí *pohledu* na svět, chápání věcí.

Ve srovnání s textem probraným v kap. 1 (který ovšem vznikl až o několik let později⁴³⁵) je tu ovšem jasněji vidět, že k tomuto restriktivnímu pohledu nás motivuje skutečná *smrt*, kterou utilitárním používáním věcí fakticky odsouváme a jejíž nevyhnutelný budoucí příchod si svým seberozptýlením, kdy je naše pozornost neustále zaujímána dalšími a dalšími předmětnostmi, zakrýváme. Tak se smrt „zmocnila života za našimi zády, vyprázdnila jej pod záminkou jeho trvání, opakování jeho chvil.“⁴³⁶ Tomuto tlaku je ovšem možno vzdorovat; je možné odmítnutí této „umrtvenosti“, odmítnutí podlehnout objektivujícím silám, odmítnutí jednat tak, jak nám v posledku diktuje smrt.

Toto odmítnutí, „sklácení umrtvenosti“, má dva kroky. Prvním musí nutně být přijetí, přiznání si naší smrtelnosti; to pak není „prohlášením nicoty a nihilismu“, ⁴³⁷ nýbrž otvírá

⁴³² Tamtéž, str. 35

⁴³³ Tamtéž. K roli druhého (druhých) v této i ostatních fázích Patočkova myšlení viz F. Karfík, *Unendlichwerden*, 71-81.

⁴³⁴ K tomu a následujícímu *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 40n.

⁴³⁵ K chronologii vzniku a publikace textů rozebíraných v této části viz ediční komentář k SSJP sv. 7, str. 637nn.

⁴³⁶ Zde se ukazuje plná závažnost „rozdrobenosti života“ a „otročství okamžiku“, o nichž mluvily starší texty.

⁴³⁷ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 43

možnost k druhému kroku, k jednání nezávislému na hrozbě smrti, na potřebě oddálit ji a na sklonu si ji zastírat.

c) Odevzdání

Jednou z podob tohoto jednání, pro tento Patočkův výklad klíčovou, je druhé a „hlubší“ stádium kontaktu s druhým – *odevzdání*.⁴³⁸ „Hlubší překonání konečnosti ... je však tam, kde svůj život vkládám do druhého, neprovádím pohyb návratu od něho k sobě, nýbrž odevzdání sebe jemu; činím se tvořením druhého, právě tak jako on mým.“

V boji se překračuje rovina předmětnosti; získáváme „negativní“ vědění, že nejsme žádná věc a objektivita; v odevzdání však podle Patočky „získávám *vědomí sebe jako podstatně nekonečného*“⁴³⁹ ... plodícího mimo sebe druhou bytost; nikoli jen konečnou, nýbrž neobjektní; podněcuji ji k témuž pohybu a ona zůstává svobodná a neobjektní tím, že vykonává totéž na svém druhém, na mně. Svě nebytí konečným manifestuju tím, že se svého konečného bytí cele vzdávám, cele je dávám druhému, jenž mi vrací své, v němž je mé obsaženo.“

K tomuto momentu se ještě krátce vrátíme níže.

d) Absolutní ohrožení

V tom, co říká Patočka o *konfliktu*, rozeznáváme transcendenci, jak ji popsala zejména *Věčnost a dějinnost*: transcendenci jako úkon bytosti ohrožované smrtí a vzdorující silám, jejichž prostřednictvím smrt vykonává svou „moc“.

V dalším Patočkově popisu se dále opět ukazuje transcendence jako vykročení z enklávy, jako opuštění oblasti určované hedonickými a utilitárními impulsy (tedy, jak vidno zde, oblasti určované snahou odložit a zakrýt smrt). Pokud se člověku skutečně podaří jednat *zcela* nezávisle na potřebě oddalovat a zastírat smrt nebo v krajním případě dokonce nezávisle na její aktuální hrozbě, pak vykračuje mimo oblast, jež je těmito impulsy určována. To však také znamená mimo *zajištění*, které tato oblast při svém obvyklém fungování poskytuje. Člověk je tak vystaven ohrožení, které lze vzhledem k tomu, že je ohroženo samo jeho přežití, označit za absolutní: „Ohrožení je absolutní, když je v něm ohroženo vše, když po ohrožení nezůstává *nic*.“⁴⁴⁰ (Ani rezignace na přežití ovšem nemusí znamenat opuštění *všech* nitrosvětských opor; zbývá např. ještě naděje na „nesmrtelnost“ v paměti obce. Skutečně absolutní by bylo ohrožení tam, kde by padly i všechny tyto opory a zbylo jen vědomí správnosti příslušného jednání.⁴⁴¹) I do takovéto nezajištěnosti nicméně *lze* vstoupit – a to ukazuje, že (slovy *Věčnosti a dějinnosti*) „svět, který je zde, není vším“,⁴⁴² že v zemi a nebi není „nic, co by mohlo existenci dát poslední oporu, poslední zakotvení, cíl, proč.“⁴⁴³ Země

⁴³⁸ K tomu tamtéž, str. 36

⁴³⁹ Kurziva původní. Podobný náznak obsahuje už rkp. *Nitro a duch*, kap. 3: „do nekonečna a zároveň do sebe sama jest cesta ducha“; tam však zřejmě nebylo míněno více než to, že úkol sebeproniknutí nebude nikdy hotov. Navíc se tato „cesta ducha“ neodehrávala v kontaktu s druhým.

⁴⁴⁰ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 42

⁴⁴¹ Snad proto je podle Patočky to ohrožení, jemuž se vystavuje horolezec, potápěč, kosmonaut, akrobat, ještě „ne-absolutní“; svoboda v něm „tluče na dveře, aniž ještě uvede v pohyb lavinu.“ *K prehistorii vědy o pohybu*, str. 5

⁴⁴² Srv. *Věčnost a dějinnost*, str. 223

⁴⁴³ *K prehistorii vědy o pohybu*, str. 4

není pevnou půdou, za niž obvykle platí. „‘Je‘ zde ještě jiné než hra jejích zjevů a opakování. Zcela jiné než všechno jsoucí.“⁴⁴⁴

Tím se překračuje oblast předmětnosti, čímž se z ní teprve stává celek, podobně jako v *Negativním platonismu*. Avšak na rozdíl od něj – a zde přichází možná vůbec největší posun v pojetí transcendence oproti předchozím variantám – se zde toto překročení děje *prakticky*, *jednáním* nespolehajícím na opory, které tato oblast poskytuje, *jednáním* neodvozujícím svou hodnotu z možné účinnosti ve světě. Jestliže až dosud spočíval úkon transcendence většinou v rozšíření nebo posunu pozornosti či obsahu vědomí, případně ve změně postoje, která je k tomu třeba (jako v ochotě nezavírat oči před nemanipulovatelnými a někdy navíc ohrožujícími determinantami naší situace), a jestliže tento obrat vedl až dodatečně ke změně v životní praxi (vytváření kánonu filosofického života), pak tentokrát spočívá v určité praxi úkon transcendence sám, „jak“ transcendence.

Ke skutečnému překročení však dochází teprve rezignací na vlastní zájmy; teprve tehdy se svět („nebe a země“) ukazuje jako ne-poslední, teprve tehdy se může zjevit „vyšší“: „položit otázku před zemi a nebe znamená přinést se za oběť, aby něco jiného mohlo ‚být‘, aby země a nebe nezjevovaly pouze sebe samy, nýbrž aby byly zjevem ‚vyššího‘.“⁴⁴⁵

Tak jako v *Negativním platonismu* byla aktivní zkušenost, ač není zkušeností žádného předmětu, *svědectvím* ještě o něčem jiném než o lidské aktivitě a riziku, které podstupuje, „zjevuje se“ nyní při aktivním vykročení do absolutního ohrožení „vyšší“, „zcela jiné než všechno jsoucí“. Znovu se tak klade otázka po jeho „místě“ v události obratu, po tom, *jak* se zjevuje. A znovu se nejprve nabízí odpověď vycházející z paradoxu svobody: *tím*, že se ve světě objevuje bytost jednáající radikálně jinak, než jak velí nitrosvětské motivace, zjevuje svět nejen sebe sama, ale i ne-světský základ či původ její svobody.⁴⁴⁶

Tentokrát má však Patočka zřejmě na mysli, že ve svobodném jednání máme „vyšší“ spíše „před sebou“ (krátce se k tomu vrátíme níže v závěru bodu f). V každém případě je ovšem „vyšší“ přítomno jedině ve svobodném jednání, je možné jedině lidským obratem do nezajištěnosti. „Jen je-li ho člověk schopen, jen děje-li se v něm, pak existuje toto vyšší. Nemůže být nikdy ‚objektivně‘ dokázáno a vykázáno.“⁴⁴⁷

e) Pravý život a svoboda druhého

Vykročením do nezajištěnosti zároveň přecházíme „od pouhého života daného k manifestaci života pravého“;⁴⁴⁸ jím se ukazuje, že lidský život je s to se pohybovat i mimo nitrosvětské opory, že je schopen svobodně vykročit do „absolutní nezajištěnosti“ a tuto svobodu probouzet i v druhém. Přes druhého a s ním pak vykračuje do nekonečna, do nezajištěnosti konečným.

Jaká je však role druhého v aktu transcendence? Co znamená, že odevzdáním jemu získávám vědomí sebe jako nekonečného?

⁴⁴⁴ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 42

⁴⁴⁵ Tamtéž. Motiv oběti hraje významnou roli v Patočkových pozdních textech, viz část V., kap. 2a.

⁴⁴⁶ V článku *K prehistorii vědy o pohybu se toto ne-světské těsněji spojuje s tím „nezměrnem“*, na něž jako na své „za“ odkazují nebe a země: překonání naší rozptýlenosti do věcí ukazuje, že „země a nebe mají své *trans*, své zámezi

⁴⁴⁷ *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 42

⁴⁴⁸ Tamtéž, str. 36

Odpověď na tyto otázky jen letmo naznačíme. Máme totiž za to, že motiv odevzdání druhému leží opět za hranicemi našeho tématu; že zatímco motiv neuspokojení ve zvětšujícím chápání druhého, v jeho ztotožnění s jeho okamžitým stavem, parciální rolí apod. – že tedy zatímco tento motiv byl nezbytnou součástí popisu transcendentujícího úkonu, je motiv odevzdání spíše součástí popisu „třetího životního pohybu“, tedy nikoli samotné transcendence, nýbrž její integrace do pokračující existence.

Jako takový je zřejmě pokusem o řešení dilematu, před nímž Patočka stojí poté, co život *po* obratu definoval jako neovládaný potřebami určenými naší smrtelností, avšak také jako neurčovaný – kromě negativních imperativů – ani ustálenými pravidly jednání (i ta patří k předmětnostem, které tento život překročil).⁴⁴⁹ Mezi těžko přijatelnými krajnostmi zcela prázdné svobody k čemukoli na straně jedné a opět nějakého nového předmětného určení na straně druhé tedy nyní Patočka volí sebeodevzdání druhému člověku – bytosti konkrétní, v konkrétních okolnostech neustále volící konkrétní možnosti existence, *avšak svobodné*, a tedy předmětně nedefinovatelné. Odevzdávaný život se tak skutečně vymanil z vazby na vše předmětné, zůstává nezvěcněn (respektuje-li zároveň i druhý svou vlastní svobodu), není definitivně určitelný a potud je ne-konečný – ale zároveň má konkrétní pozitivní náplň, jeho ne-konečnost není bezbřehá otevřenost, kterou nic nezavazuje odmítnout žádnou přicházející možnost, ale která také nakonec nemá žádný důvod kteroukoli zvolit.⁴⁵⁰

f) Budoucnost

Je obecně známo, že Patočka charakterizoval tři základní životní pohyby mimo jiné tím, že v každém má dominovat jiná časová dimenze.⁴⁵¹ Obrat od rozptýlenosti ve věcech k uvědomění naší „nejvlastnější podstaty a možnosti“ podle toho znamená také obrat od dominance přítomnosti k dominanci budoucnosti, jak se ukazuje na postoji, který život po obratu zaujímá k nebytí a smrti.⁴⁵²

Pokládáme za otevřenou otázku, v jakém smyslu ukazuje vztah transcendentujícího k těmto dvěma mocem na to, že v jeho poměru ke skutečnosti nyní dominuje budoucnost místo dřívější převahy přítomnosti. Svůj poměr ke *smrti* má i člověk rozptýlený do věcí, který je přicházející smrtí – právě proto, že svou činnost z velké části vynakládá na její oddálení a zakrytí – silně určován. Člověk vědomý si celku své situace nebo dokonce aktuálně čelící absolutnímu ohrožení má ke smrti a vůbec k budoucnosti poměr zajisté diametrálně odlišný,

⁴⁴⁹ *Věčnost a dějinnost*, str. 233n., viz k tomu krátkou zmínku zde v části III, kap. 1c.

⁴⁵⁰ V starším článku *K prehistorii vědy o pohybu* vedlo odevzdání druhému spíše k vytvoření společenství těch, kdo „pojali v mysli zemi novou – zemi jako zjevení nové ... říše, jejíž smysl nepochází z věcí, a přece je zasahuje v jejich jádru“ (str. 5). Již jsme viděli (zde kap. 1d, pozn. 425), že podobně tomu bude i později v článku *Co je existence?* Tím se, soudíme, opět přibližujeme staršímu pojetí transcendence k bytí a zjevnosti, která tentokrát jen dostává „společenský“ rozměr.

⁴⁵¹ Nově podnikl stejný pokus nezávisle na Patočkovi Petr Kouba v německé verzi své knihy o duševní poruše. Budoucnostní a přítomnostní mody existence v podstatě odpovídají Patočkovu pojetí, dominancí minulosti je charakterizován modus patologický. Koubův (a zřejmě částečně i Patočkův) projekt se v tomto temporálním aspektu opírá o specifickou interpretaci §65 Heideggerova *Bytí a času*. Patočkovu charakterizaci životních pohybů dominancí různých časových dimenzí nebo orientací na ně přejímá, pokud víme, veškerá sekundární literatura k tomuto tématu (pokud nejde o principiální kritiku celé koncepce jako u Pavla Kouby, *Problém třetího pohybu*). Nově viz např. Frogneux, dříve Hagedorn, *Bewegung*.

⁴⁵² *Přirozený svět a fenomenologie*, str. 40. Spojení transcendence a budoucnosti jsme viděli již ve *Věčnosti a dějinnosti*, viz zde část III, kap. 1b, naznačeno bylo také v článku *Čas, mýtus, víra* (jednom z textů z okruhu *Negativního platonismu*).

avšak v tom vidíme poukaz ne tak na celkovou *převahu budoucnosti* v jeho přístupu k realitě, jako spíše na *odlišnost* jeho přístupu k budoucnosti – a ke skutečnosti vůbec: na ochotu vnímat nezastřené i nezvládnutelné a případně ohrožující faktory jeho života, ať budoucí či přítomné.

Nezvládnutelné a zároveň určující faktory našeho života kromě toho leží i v *minulosti* – a to je i případ druhé z mocí, o nichž zde Patočka mluví, totiž nebytí. Jak víme ze studie o životní rovnováze a amplitudě, zastírá si život v enklávě, život rozptýlený do ovladatelných věcí mimo jiné fakt, „že život je ohraničen *dvěma* propastmi, mezi nimiž spočívá drobná enkláva jeho klidu jako krátká pauza“; není tedy rozdíl mezi transcendujícím a netranscendujícím životem v tom, že jeden odkrývá a druhý zakrývá nejen druhou, budoucí, ale i první, bývalou propast?⁴⁵³

A nakonec: rozdíl mezi životem před obratem a po něm se projevoval v tom, že první viděl v druhém člověku roli, funkci, tedy v určitém smyslu věc, druhý osobu; i rozdíl mezi těmito jsoucny spočívá spíše v *typu* jejich přítomnosti a budoucnosti než v jejich *míře*.

Přes to všechno má řeč o transcendenci jako o „budoucnostním“ obratu i dobrý smysl – totiž chceme-li při vši neadekvátnosti předmětného jazyka přece jen nějak tápavě naznačit povahu onoho „zcela jiného než všechno jsoucí“, jež se zjevuje při vykročení do absolutního ohrožení. V minulé části jsme se zkusmo dotkli možnosti, již poskytuje Patočkovu určení ideje jako *moci* a *apelu*: jednu z možností, jak si zpřítomnit, učinit srozumitelným něco, co nás určuje a co je přesto „jiné než jsoucí“, nám nabízí zkušenost s tím, co má být: co není ani jsoucí ani prostě ne-jeoucí, nýbrž právě mající-být.⁴⁵⁴ Teď takovou možnost poskytuje naše zkušenost s budoucností, nikdy aktuální, ale stále reálnou, která tu nikdy není, ale ohled na níž přesto determinuje téměř všechno naše jednání: která není jsoucí ani prostě ne-jeoucí, nýbrž právě budoucí.

3. *Tělo, společenství, jazyk, svět*

Ačkoli našemu kontaktu s druhými je věnována velká část této dvousemestrální přednášky a ačkoli společenství s nimi je dokonce součástí jejího názvu, z popisu *transcendence* druhí opět mizí.⁴⁵⁵ Výklad, který tato přednáška podává, se příliš neliší od výkladu známého např. ze studie o životní rovnováze a amplitudě.

a) *Integrace konečnosti*

Před obratem je tak život rozdroben do série okamžiků, v nichž buď výlučně vnímáme uspokojení či neuspokojení svých vitálních potřeb (život je „roztržštěn do jednotlivých chvil štěstí a neštěstí“, první životní pohyb), anebo se soustředíme na jednotlivá zaměstnání (druhý

⁴⁵³ *Životní rovnováha a životní amplituda*, str. 58, kurziva JF. Celý popis sledovaného problému by se zřejmě citelně proměnil, kdyby z něj první propast nezmizela. Otevření očí pro fakt, že jsme nebyli a jsme, by muselo změnit (způsobem, který tu nemůžeme zkoumat) i náš pohled na fakt, že jsme a nebudeme; a i „pouhý život daný“ by se pravděpodobně ukázal jako něco právě tak nedostačujícího jako podivu- a soucituhodného, odsouvání smrti jako právě tak beznadějně jako záslušné.

⁴⁵⁴ Část III, pozn. 375

⁴⁵⁵ V dochovaném *konceptu* této přednášky tomu tak není – v něm se zkráceně opakuje výklad o transcendenci skrze sebeodevzdání druhému, který známe z předchozího textu. Viz *Koncept přednášky o tělesnosti*, str. 72n.

životní pohyb). Všechna tato jednotlivá, jimž se věnujeme, jsou evidentně konečná, brání nám však vidět *naši vlastní* konečnost, konečnost našeho života jako celku.⁴⁵⁶

Spočívá-li pak život po obratu či „průlomu“ v tom, že vše, co bylo předtím přehlíženo nebo potlačováno, „má zde být jistým způsobem do života zase integrováno“, ⁴⁵⁷ musí obrát samotný, který v této přednášce vlastně není přímo popsán, spočívat opět v přijetí přehlíženého, v přihlášení se k tomu, co bylo předtím zakryto – k naší konečnosti, situovanosti, pozemskosti, smrtelnosti.

Specifickým rysem, který tento výklad v přednášce získává, je jistá *umírněnost*, zejména ve srovnání s textem, jemuž jsme věnovali minulou kapitolu (a naopak ne nepodobná té, již jsme sledovali v kapitole první⁴⁵⁸): Jistěže i zde se obrat označuje jako *otřesení, zlomení vlády*, již jsme dosud podléhali; avšak jestliže v minulém textu znamenal stav před transcendencí „umrtvenost“, skrytou vládu smrti, pak zde je označován jako mnohem méně hroživá a nežádoucí „vláda země“ (samotné výrazy *smrt* a *smrtelnost* se v celém výkladu objeví každý jen jednou); na místě, kde se dříve měla zjevit nová říše a nastoupit společenství komunikující ve službách bytí, má nyní dojít k méně dramatické *integraci* konečnosti do existence; a samotnému obratu, pro jehož popis se jiný z těchto textů uchýloval k symbolice smrti a zmrtvýchvstání, se nevěnuje víc než implicitní popis skrze kontrapozici stavů před ním a po něm.⁴⁵⁹

b) Znovu eventuální sebenalézání: rozptýlenost a sebeuzavření

Jak jsme viděli v první kapitole, mluví Patočka o možnosti selhání pohybu transcendence: *ne* o možnosti, že apel k transcendenci zůstane nezaslechnut, že naše rozptýlení do věcí v nás nevyvolá znepokojení apod. Tato možnost je jistě dána, zde však jde o „sebehledání a eventuální sebenalezení“, o případ, kdy už se pohyb transcendence koná, avšak selže.

Většina textů vykládá stav sebeztracení jako seberozptýlení do věcí a jejich obstarávání, nevědomost o celku naší situace v důsledku ulpění na rovině předmětností, (tj., rozvádíme, kdy jsou předmětnosti přednostním obsahem našeho vědomí nebo kdy pro nás představují vzor a měřítko reálnosti, ne-li – v krajním případě – její vůbec jedinou podobu⁴⁶⁰). Ani tento text v tom netvoří, ptá se však navíc na „sám *kořen* vlády země v nás“:⁴⁶¹ vláda země není bezpodmínečná, není nemyslitelné jí otrást či ji zlomit; co je tedy podmínkou, která ji umožňuje a jejímž odstraněním by padla?

Předesíláme, že v rámci Patočkovy přednášky jde o okrajovou poznámku, která jen pro ilustraci poukazuje na dvě historické podoby pokusu o „zlomení vlády země v nás“, ne o výklad jeho vlastní pozice. Přesto zde tuto věc nemůžeme zcela pominout: Patočka se k ní později ještě vrátí, byť rovněž velmi stručně,⁴⁶² a především je relevantní pro naše téma, hlavně (avšak nejen) pro speciální problém selhání pohybu transcendence.

⁴⁵⁶ *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 112n.

⁴⁵⁷ Tamtéž, str. 107, k dalšímu tamtéž.

⁴⁵⁸ Vzhledem k pořadí vzniku textů by to nasvědčovalo tomu, že Patočkovy texty se v tomto období postupně „harmonizují“ – víme však, že právě v poměrně umírněném textu *Co je fenomenologie?* se zároveň objevuje razantní metaforika smrti a zmrtvýchvstání.

⁴⁵⁹ *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 112n.

⁴⁶⁰ To je jádro Patočkovy kritiky logického pozitivismu a marxismu v *Negativním platonismu*, srv. zde část III, kap. 2a.

⁴⁶¹ *Tělo, společenství, jazyk, svět*, str. 113, kurziva JF. K následujícímu tamtéž.

⁴⁶² Viz dále část V, kap. 1b.

Dvěma Patočkovými příklady jsou buddhistické a křesťanské řešení úlohy překonat připoutanost života k tomu, co jej vnitřně ovládá. Buddhismus usiluje o vyhasnutí samotných potřeb, „žízň“, již nás země poutá k sobě. Toto řešení podle Patočky skutečně „postihuje sám kořen“, zároveň však jeho realizací zaniká samotné porozumění, jednotlivá rozumějící existence. Křesťanství chce naproti tomu překonat „sebezavřenost jednotlivého já“, jeho marnou oddělenost, zaměřenost do sebe, „rozvržení světa na sebe“, jehož je chybný postoj k *věcem* teprve následkem. Tímto řešením by mohla být vláda země zlomena, aniž by svět jako svět pozbyl platnosti.

Znamenalo by to však, že „sebeztracením“, které má transcendence překročit, *není* sama rozptýlenost do věcí, nýbrž tato sebezavřenost, inkurvace do sebe, se seberozptýlením sice kompatibilní, ne však totožná. A transcendence by následně mohla selhat nejen proto, že sešla z cesty nebo se předčasně zastavila – to byly Patočkou kritizované případy, kdy vykročení z roviny předmětností skončilo opět u předmětného –, nýbrž proto, že *hned na začátku chybně identifikovala své „odkud“*; že vazba na předmětnosti, „vláda země“, již se zbavila, byla pouze projevem skutečného sebeztracení – sebezavřenosti, která přetrvává i po takovémto obratu.

Jak uvedeno, je křesťanské řešení v textu jen zmíněno jako historický příklad a v textu přednášky nic nenasvědčuje tomu, že by se s ním Patočka větší měrou ztotožňoval;⁴⁶³ jeho nedávný výklad o neuspokojení nastupujícím tam, kde před námi nestojí druhý ve své osobní skutečnosti, a o obratu k odevzdanosti druhému by na ně však mohl navázat zcela logicky.⁴⁶⁴

4. Druhý kacířský esej

je podle všeho posledním textem, který výslovně tematizuje trojici životních pohybů. Zasazuje je do nového kontextu filosofie dějin a v jeho rámci je interpretuje jako stádia vývoje společnosti; adekvátně tomu v popisu obratu slábnou nebo mizí některé motivy podstatné pro náš výklad – totiž ty, jež jsou svázány s individuálním charakterem úkonu transcendence: rovina neobjektivovaného nitra a svobody; její odlišení od rovin faktických daností; apel k vykonání transcendence a možnost uposlechnout jej nebo ne.

O rovině světových dějin se naproti tomu vypovídá leccos, co se předtím vztahovalo k rovině individuální existence; je tudíž jen přirozené, že se i v tomto textu vracejí motivy naznačené výše v této kapitole nebo i dříve:⁴⁶⁵ obrat jako budoucnostní, jako obrat k „příští“, k tomu, co „není mezi věcmi, které se už k nám dostavily, a v tomto smyslu vždy teprve přichází“; zároveň jako navázání výslovného vztahu k tomu, co umožňuje zjevování; *to jest* ke světu, neboť ten je pozadím, na němž se ukazují jednotliviny, celkem „toho, co se otvírá na černém pozadí uzavřené noci“; zároveň s tím opět zhlédnutí celku života.

O něco nápadněji než v dalších textech snad vystupuje problém vztahu afirmace a negace mezi empirickým a neempirickým v transcendenci. V této části jsme se jej dotkli hned na

⁴⁶³ Podle Hagedorna, *Překročit*, str. 387, ovšem hraje v Patočkově díle o mnoho důležitější roli, než jak se zdá z textů, které sleduje tato práce. Prakticky současně je Patočka podrobněji popsal – rovněž v ideovědějinném kontextu – ve studii *Komenský a otevřená duše*, zejm. str. 339 a 344, řeč o něm bude rovněž v *Kacířských esejích*, viz zde část V, kap. 1b.

⁴⁶⁴ V konceptu přednášky na ně skutečně navazuje (*Koncept přednášky o tělesnosti*, str. 72).

⁴⁶⁵ K následujícímu *Kacířské eseje*, str. 48 a 53n.

začátku (kap. 1c), kde text *Co je existence?* situoval možnosti překročit rozptýlení právě do naší kontingence a konečnosti. Nelze však celý projekt trojího životního pohybu chápat jako opět nový pokus uchopit společně negativitu i pozitivitu tohoto vztahu? Jeho základním rysem je kontinuita všech tří podob životního pohybu, tedy i kontinuita mezi rozptýleností do věcí a jejím překonáním: v obojím se vykonává pohyb v totéž smyslu uskutečňování možnosti, obojí je věcí životní praxe; to, co nám umožňuje usebrat se z rozptýlení ve věcech a vztáhnout se k základu jejich zjevnosti, je *totéž*, co nám umožnilo každodenní pohlcenost zacházením s nimi. Zároveň má však podle některých textů v této kontinuitě docházet k obratu tak zásadnímu, že vyžaduje opis metaforami zemětřesení nebo smrti a vzkříšení.⁴⁶⁶

Tento ambivalentní vztah je naznačen i v tomto textu při výkladu „počátku dějin“, přechodu od společností, jež si rozuměly skrze mýtus, ke společnostem dějinným.⁴⁶⁷ Při obratu od pasivní určenosti skrze tradice a mýty ke svobodnému, dějinnému jednání se „otřásají ... sloupy společenství, tradice a mýty, všechny odpovědi položené před otázkami, všechen skromný, ale zabezpečený a uklidňující smysl, *aniž snad zmizel*, proměňuje svou podobu – stává se problematickým“. Máme za to, že *otřes a problematičnost* zde naznačují právě stav, kdy konkrétní pojmenování celkového smyslu v tradicích a mýtech jsou nadále zde, nejsou opuštěna, avšak také nejsou jako dosud nereflektovaně přijímána⁴⁶⁸ (člověk se s nimi už bez dalšího neidentifikuje, „mýtus přestává být slovem z jeho úst“) – tak jako výše poukazovala konkrétní, parciální dobra k dobrému vůbec, aniž s ním bylo kterékoli totožné⁴⁶⁹ (i to může být ostatně míněno přítomnou řečí o „skromném smyslu“).

V dalších z *Kacířských esejů* se toto téma objeví znovu, jak uvidíme v následující části. Zatím konstatujme, že v textu druhého eseje je větší důraz položen na negaci a diskontinuitu: zdá se, že v dějinném jednání nejsou tradované formy smyslu sice problematickými, reflexe potřebnými, nicméně nadále nějak závaznými výpověďmi o celku naší situace a vodítky jednání, nýbrž jsou „právě tak záhadné jako vše ostatní“ a člověk před nimi – jako před vším – stojí „sám, bez opory a odkázán pouze na to, co se ... [jemu samotnému] ukazuje.“

⁴⁶⁶ Viděli jsme, že různé texty tohoto okruhu popisují obrat jako nestejně radikální (a že radikálně metafor nemusí odpovídat radikalita míněného). K tomu viz, jak P. Rezek (*Třetí životní pohyb*) u Patočky rozlišuje „pravdivostní“ a „návrátové“ verze třetího životního pohybu: v prvních máme po obratu prodlévat na hranici světa, v druhých se do něj vracet. Podle Rezka prodělává Patočka vývoj, v němž původní návratové pojetí opouští ve prospěch pravdivostního.

⁴⁶⁷ K tomu *Kacířské eseje*, str. 54, kurziva v citátech JF.

⁴⁶⁸ To by ostatně mohla naznačovat už etymologie: dosavadní smysl je *probléma* – je zde, je nám předložen, avšak právě k „řešení“.

⁴⁶⁹ Viz výše část III, kap. 1e.

V. TEXTY ZE SEDMDESÁTÝCH LET

1. *Kacířské eseje*

Druhým z esejů jsme se krátce zabývali jako jedním z textů o třech životních pohybech; z ostatních je pro naše téma relevantní zejména třetí, pátý a částečně šestý – opět v tom, co z nich nezávisle na společenskohistorickém kontextu platí pro transcendenci jako výkon jednotlivého člověka.

a) Úpadek a vzmach

Opakovaně jsme se snažili ukázat transcendenci jako úkon bytosti postavené do polarity, která sice může být pojmenována různými způsoby, vždy však v ní jde o zdar či troskotání existence: do polarity pravdy a nepravdy; sebenalezení a sebeztracení; hledání „pravé skutečnosti“ a podlehnutí nadvládě předmětnosti; výslovné konfrontace s celkem a rozdrobenosti života do série epizod; života v amplitudě a života v enklávě. V pátém z *Kacířských esejů* je tato polarita pojmenována zřejmě vůbec nejobecněji – jako polarita *vzmachu* a *úpadku*.

Obojí patří k nejvlastnější povaze lidského života; nejsou to pohyby, které by člověk mohl a nemusel konat; především to platí o úpadku, v němž se člověk nachází „obvykle“ a který nastupuje vždy, když se mu člověk aktivně nevzpírá. V čem úpadek spočívá? Jako už v řadě dřívějších popisů, i zde v tom, že člověku není jasná jeho situace, že žije v iluzi o svém skutečném stavu, a tato iluze se přitom týká jednoho z podstatných rysů života, totiž nutnosti – rovněž už víckrát zmíněné – život *vést*, nemožnosti o něm nerozhodovat. Život v úpadku si tuto nutnost a nemožnost zakrývá, a tím mu „uniká sám vnitřní nerv jeho fungování“.⁴⁷⁰

Tak se člověku jeho vlastní život jeví jinak, než jak je – a takto se mu jeví *zpravidla*, protože tento klam je snesitelnější, „lehčí“ než přímý pohled na skutečnou situaci: „pravá“, ne-úpadková existence znamená *nesení* života a ztotožnění s jeho tíží, a před tím většinou dáváme přednost úpadku, který naopak znamená „uhýbání, útěk, uchýlení do nepravosti a ulehčení“.

(Všimněme si, že je zde nově – nebo vlastně naopak: znovu „postaru“ – popsáno *odkud* transcendence: počínaje nejpozději *Věčností a dějinností*, ale spíše už od chvíle, kdy byla výslovně zdůrazněna *nezpředmětnost* „nitra“, se transcendence definovala právě vůči *předmětnosti*: jako protest proti její přemoci, jako překročení jejího celku, jako prohlédnutí její nedostatečnosti, překonání seberoptylenosti v ní. Teprve *druhý člověk* textů ze 60. let vstoupil do hry nejen jako *nezpředmětný*, ale také jako *nezařaditelný* do vypočitatelných a odhadnutelných rolí – a tím transcendence znovu začala překračovat totéž *odkud* jako v textech z třicátých let /viz část I, zejm. kap. 2-4/: sféru plynulosti, vypočitatelnosti, dohodnutelnosti, vyváženosti. Do *této* sféry také nyní unikáme před tíží života.)

Kromě nepravdivého, naši situaci zkreslujícího ulehčení je ovšem možné i ulehčení, jež není útekem od zodpovědnosti.⁴⁷¹ Člověk, viděli jsme, má možnost zaprvé přenechat

⁴⁷⁰ *Kacířské eseje*, str. 107, k následujícímu viz tamtéž.

⁴⁷¹ K následujícímu tamtéž, str. 108.

rozhodování o sobě druhým nebo neosobním silám; zadruhé převzít za svůj život zodpovědnost sám – avšak lidé a neosobní síly ještě nejsou celá skutečnost; člověk má proto zatřetí možnost být *stržen* a uchvácen něčím, co nepatří mezi věci. Může zakusit, že svět není jen „okruh toho, co můžeme, nýbrž i toho, co se nám otvírá *samo*“. Zde je dimenze svátečního a orgiastického; zde nejde o útěk a sebeodcizení, ale o přemoženost a strženost. Něco „silnějšího, než je naše svobodná možnost..., se zdá pronikat do života a dávat mu smysl, který mu jinak je neznámý.“

Potud, soudíme, se znovu popisují „podmínky“ transcendence, jak je více či méně úplně naznačovala i řada starších textů: člověk na jedné straně sváděný k tomu, aby si zakryl nesnadné a zároveň nezměnitelné momenty své existence (zde: nemožnost nevést svůj život, zbavit se odpovědnosti za něj), na druhé straně přitahovaný předmětně neuchopitelným posledním horizontem či základem. Navíc se tu vrací téma dvojího možného ulehčení, které bylo naznačeno ve *Studii k pojmu světa* a některých soudobých textech: negativitu (tentokrát: *tíži*) života lze zakrýt únikem do rozptýlení, nebo vědomím silnější positivity nad-lidského (viz část II, kap 3d).

Zde však Patočka činí další krok, který – přinejmenším takto zřetelně – dosud neprovedl a jímž se popis transcendence nově diferencuje: orgiastično *může* být „pronikáním něčeho silnějšího“, může však také prohlubovat sebeodcizení (nabízet člověku zbavení zodpovědnosti) a tak se stát démonickým; i orgiastické samo je proto třeba ještě uvést do vztahu k zodpovědnosti, rozlišit *v něm samém* mezi pravostí a útekem, rozlišit tedy mezi pravou a nepravou transcendencí.⁴⁷²

Není jisté neoprávněné mít za to, že tento krok si vyžádalo přesazení problému do kontextu světových dějin: přítomný výklad je součástí pátého eseje věnovaného technické civilizaci 19. a 20. století; úpadek se tedy popisuje v typických pojmech této civilizace: jako útěk do „veřejnosti“, „věčnosti“, „běžného všedního dne“, jako „odcizení každodenním způsobem“.⁴⁷³ Zároveň však chce Patočka pojmy úpadku a vzmachu použít jako klíč k *celým* dějinám a vyložit jejich pomocí přechod od předdějinnosti k dějinnosti, zejména např. vznik filosofie; musí tedy vzmach a úpadek vykázat i na *tehdejších* modech existence, konkrétně na prastaré opozici svátečního a všedního. A jelikož opozici všední-sváteční nelze s opozicí úpadek-pravost žádným způsobem ztotožnit, rozlišuje pravé a úpadkové *uvnitř* okrsku svátku. I ve vztahu ke strženosti tím, „co se nám otvírá samo“, tak ukazuje možnost zachování odpovědnosti *já* nebo její ztráty.

Tím se však diferencuje popis transcendence *obecně*; je-li možnost výslovně se vztáhnout k celku dána vždy, pak je také vždy možný „úpadek“ tohoto vztažení, spočívající ve ztrátě odpovědnosti: nebude-li vztahování k celku součástí zodpovědného vedení života, stane se opět pouze nepravdivým ulehčením, dočasným zapomenutím na celek naší situace, jen akcidentálně odlišným od jiných podob sebeabdikace.⁴⁷⁴ V samotné možnosti vzmachu je tedy založena možnost úpadku: objevivší se *já* se na začátku dějin pozvedá z

⁴⁷² K tomu viz tamtéž, str. 110n. Podobný motiv se objevil už ve studii *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, viz zde část I, pozn. 68.

⁴⁷³ *Kacířské eseje*, str. 108

⁴⁷⁴ Vzpomeňme, že ve starším článku *Několik poznámek*, str. 64, bylo pro Patočku i náboženství nelegitimním útekem před vlastní konečností.

nezodpovídaného střídání námahy a *orgiastiky* (tím „dějiny vznikají“);⁴⁷⁵ má však neustále možnost do něj znovu upadnout.

b) Drama duše

Jak si toto podřízení orgiastické odpovědnosti představit konkrétněji? Patočka uvádí dva historické příklady: prvním je řecká filosofie, neextatické řešení problému každodennosti, *zodpovědné kladení otázek* vyjasňujících objevenou problematičnost.⁴⁷⁶ Druhým je křesťanský chápání vztah člověka k Bohu jakožto v posledku nenahlédnutelnému a jakožto osobě: zde spočívá zodpovědnost v tom, že člověk přímo v tomto vztahu *rozhoduje* o svém definitivním určení; překročení každodennosti tu znamená vstup do „sféry“ úzkosti a naděje.

Pasáže o křesťanství jsou sice opět – jako v přednášce o tělesnosti – historickou připomínkou; v esejích o filosofii *dějin* ovšem jako takové patří k jádru výkladu, jsou také oproti dřívějšímu náznaku delší a detailnější. Patočka jimi tedy tentokrát nepředstavuje jeden z principiálně zaměnitelných příkladů, jako spíše koncepci, již pokládá za nezbytnou k vysvětlení své vlastní koncepce vzmachu a úpadku. Věnujme jim proto několik odstavců.

Podle Patočky se toto křesťanské pojetí liší od pojetí klasické filosofie v dvojím ohledu. První byl letmo zmíněn už v přednášce o tělesnosti (viz zde část IV, kap. 3b), zde je jen podrobněji rozveden: i svoboda mudrce, který přemohl orgiasmus, se tu může ukázat jako démonická, jako projev nežádoucí vůle k odloučení a osamostatnění; rozhovor duše se sebou samou, význačná Platónova cesta k nahlédnutí Dobra, může být pro duši i nebezpečím; tím, oč jde, je překonání sebeuzavřenosti, sebezapomínající láska. Neredukovatelnost *já* spočívá ve vztahu.⁴⁷⁷ Druhý – a pro Patočku zřejmě filosoficky významnější – spočívá v tom, že duše zde sama o sobě rozhoduje definitivně; „pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž pravda vlastního osudu, pravda spojená s věčnou odpovědností, z níž není odvolání na věky věků.“ V tomto „bezpříkladném dramatu“, v němž je duše „nekonečně interesována“ na svém bytí, je implikována naprostá nesouměřitelnost duše se vším věčným jsoucnem; duše, *já*, se tu jasněji než kdekoli jinde ukazuje jako jsoucí *mimo* rovinu předmětnosti jako takovou. Křesťanství podle Patočky tuto myšlenku implikuje, avšak filosoficky ji nikdy dostatečně neuchopilo; proto je „dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmachem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku.“⁴⁷⁸

Drama rozhodující se duše se odehrává v nerozpletné souhře vlastní zodpovědnosti a darované milosti (a ontologicky zakládající stvořenosti, kterou zde Patočka nezmiňuje) – a to vrhá jisté nové světlo na Patočkovu rozlišení pravého a nepravého vzmachu.

V předchozích částech jsme viděli dvě možnosti selhání pohybu transcendence: možnost, že se při překračování roviny předmětů zachytí opět něčeho předmětného, a druhou,

⁴⁷⁵ *Kacířské eseje*, str. 111n.

⁴⁷⁶ Tamtéž, str. 111n. Procesy, kterým lze těžko upřít označení „zodpovědné kladení otázek vyjasňujících objevenou problematičnost“, se ovšem – rovněž v osově době (na „počátku dějin“) – objevují i mimo řecký kulturní okruh, např. v některých knihách Starého zákona. Drama duše, o němž nyní bude řeč, bychom v podstatných rysech možná našli už zde; Patočka je s křesťanstvím spojuje proto, aby ukázal *historický* proces „překonání“ platonismu křesťanstvím. Ten hraje značnou roli např. ve výkladu Derridově.

⁴⁷⁷ *Kacířské eseje*, str. 115n., k následujícímu str. 116. Patočkův popis obou aspektů se – způsobem, jehož jsme si všimli v *Negativním platonismu* – omezuje na dění mezi duší a Bohem; nic dalšího do něj nevstupuje.

⁴⁷⁸ *Kacířské eseje*, str. 117

jen naznačenou, že chybně identifikuje své „odkud“ (že bude překračovat vazbu na předmětnosti tam, kde měla překračovat uzavřenost člověka do sebe). Nyní se v možnosti podřídit či nepodřídit orgiastično odpovědnosti ukázala třetí varianta selhání – že se totiž člověk tomu, k čemu transcendence míří, věnuje takovým způsobem, že přitom abdikuje ze své odpovědnosti.

Tato varianta je myslitelná právě díky souhře „toho, co se ukazuje samo“, a *já* (totiž jako specifická *porucha* této souhry) – a tím vychází najevo, že samotný *fakt* této souhry může být ohrožen ještě jiným způsobem, než jaké jsme viděli dosud. Neboť v dosavadních výkladech jsme sice opakovaně sledovali, jak může být různými způsoby ignorováno či minuto ono ukazující se, avšak přítomnost *já* jsme od začátku mlčky předpokládali – a zde se ukazuje, že ani ona není bez dalšího zajištěna; že např. v naší „konfrontaci s celkem světa“ je problematický, „ohrožený“ nejen celek světa, ale v jistém smyslu i my sami. Ukazuje se možnost, kterou řeč o fascinaci, strženosti atd. od počátku naznačovala, ale nikdy zřetelně nevyslovila – možnost, že se v této strženosti *ztratíme* natolik, že skutečnou *konfrontaci* znemožní ne nepřítomnost (nerozpoznání) „toho, co se ukazuje samo“, nýbrž nepřítomnost našeho *já*.⁴⁷⁹

Jistěže jsme už dříve shledali, že transcendence, jakkoli zahrnuje moment fascinace, stržení, uchvácení, je rovněž *výkonem* toho, kdo transcenduje (a proto jsme vícekrát poukazovali na její pasivní i aktivní charakter); teď se však jasněji ukazuje, že tento výkon musí mít charakter zodpovídaného nebo přinejmenším zodpověditelného *jednání*. A máloco vyjádří tuto situaci jasněji než křesťanská vize duše, od počátku *volané* k *přijetí* zdarma daného společenství s Bohem, ale zároveň vystavené možnosti tento cíl minout a tak nucené jej (v jednom neopakovatelném a časově silně omezeném pokusu) vlastním rozhodnutím a úsilím *získat*.

Dvojím způsobem se zde navazuje na dřívější motivy: Zaprvé se v pozměněném kontextu vrací motiv transcendence jako sebeodevzdání druhému; tentokrát ne tak, že pohyb transcendence má konkrétní podobu odevzdání druhému člověku, nýbrž tak, že sama výslovná konfrontace s posledním je symbolizována jako vzájemné přibližování osoby a Osoby. S řečí o souhře odpovědnosti a milosti se zadruhé (rovněž v jiném kontextu než dříve) znovu vynořuje potřeba třetí pozice mimo dvě opozita, jež sama o sobě k popisu dění nedostačují – tentokrát mimo čistou autonomii i čistou závislost.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ *Já jakožto zodpovědného*. Zde nemáme na mysli krátkodobé zkušenosti zhroucení hranic ega, jež nemusí být se zodpovědně vedeným životem v nejmenším rozporu, jako spíše situaci, kdy chceme zodpovědnost za své činy vykonané v „akutní“ strženosti svěst na ukazující se (nebo na stav fascinace jím), anebo kdy strženost získá patologický charakter. Tato patologie přitom nemusí mít nijak nápadné rysy; příkladem ztráty zodpovědného já ve vzmachu, v kontaktu s „vyšším“, může být např. frommovský „automat konformity“, jakým byl zřejmě pro Patočku Čechovův Ivanov (viz *Ivanov*). Necháváme otevřenu otázku, zda k témuž cíli i rozlišení duchovního člověka a (pouhého) intelektuála v přednášce *Duchovní člověk a intelektuál*.

⁴⁸⁰ Přesněji řečeno: zde, kde se popisuje situace stvořené, a proto zcela závislé, avšak zároveň (a z téhož důvodu) svobodné duše, se potřeba této třetí pozice ukazuje zvlášť zřetelně. Pozici mimo závislost i autonomii by však zřejmě bylo třeba hledat i tam, kde byla řeč o faktickém odevzdání druhému, ba snad i všude tam, kde se transcendence popisovala jako *svobodné*, ale zároveň *motivované* jednání.

c) Problematický celkový smysl

Ze dvou důvodů by nemělo překvapovat, že pasáže pátého eseje, jimiž jsme se zabývali, místy téměř bezstarostně přebírají výrazivo platónského a křesťanského obrazu světa (Dobro samo, věčnost, nejvyšší jsoucnost, Pán dějin a další). Zaprvé jde totiž o rekapitulaci starších učení, která chce Patočka ne tak podrobovat interpretaci ze své vlastní pozice, ale spíše ukázat jako historicky účinná pojetí „pravého“ vzmachu, podřízení orgiastična odpovědnosti. Druhý důvod neleží tak nasnadě; spatřujeme jej v tom, že v těchto odstavcích šlo na prvním místě o „jak“ transcendence: bylo třeba odlišit její pravou podobu od *toho* úpadku, který spočívá ve vyřazení odpovědnosti – ne v chybné identifikaci „odkud“ a rovněž *ne ve zvěcnění* „kam“. *Proto* mohly jeho symboly zůstat zde bez jakýchkoli kautel; na *tu* pravost a úpadkovost, o kterou zde Patočkovi jde, nemá případná reifikace vliv.

Víme však z druhého eseje, stručně probraného na konci předchozí části této práce, že v určitém okamžiku – na „počátku dějin“ – se tradované symboliky otřásají, mění podobu, aniž mizí: stávají se *problematickými*. A sledujeme od začátku této práce, že to, k čemu míří individuální transcendence (a v tom je „počátek dějin“ její historickou paralelou⁴⁸¹), je předmětně neuchopitelné, že všechna označení jsou „světské projekce“ skutečně míněného. Jak je tomu tedy s tím, co transcendence hledá a co pátý esej z naznačených důvodů označoval platónskými a křesťanskými pojmy?

Zde je třeba vrátit se k eseji třetímu; ten se sice v částech, jež lze číst i jako výklad individuální transcendence, podrobně nezabývá konkrétními symboly, je však z velké části věnován zkoumání možnosti našeho přístupu k celkovému, universálnímu. Konkrétním vodítkem je pojem celkového *smyslu*.

Význam pojmu *smysl* Patočka přímo neudává, z jeho výkladu však lze vyčíst, že smyslem určité věci rozumí to, co nám umožňuje této věci přitakat.⁴⁸² Proto *smysl* nejprve odlišuje od významu: ten je objektivní, patří do oblasti logu, zatímco *smysl* je „něco reálného“, týká se citů a jednání. Dále jej odlišuje od účelu: ten je přítomen jen tam, kde je kauzalita, zatímco věc může mít *smysl* nezávisle na kauzálních řetězcích, jichž je součástí; *smysl* proto nelze vysvětlovat z účelu, tedy z kauzality, naopak účel je pozvednutí kauzality do oblasti smysluplného. Nakonec Patočka vymezuje pojem *smyslu* vůči pojmu hodnoty: ta je konkrétní podobou *smyslu*, jakoby hypostazovanou smysluplností jsoucnost (např. o pravdě mluvíme tam, kde určitým jsoucňům přitakáváme jakožto srozumitelným, pochopitelným).

Klade se pak otázka, zda smysluplnost věcí je v nich samých, anebo zda ji do nich „vkládáme“ my, zda je tedy výsledkem našeho jednání, jímž věci, samy o sobě nesmyslné, osmyslujeme.⁴⁸³ Tento vztah je komplikovaný: věci zajisté nejsou smysluplné samy pro sebe, do vztahu k jejich *smyslu* je uvádíme my. Uvádíme je však *jejich* *smyslu* a nemůžeme je osmyslovat libovolně; jako smysluplné nebo nesmyslné se nám zjevují věci samy. Zároveň je však nepopíratelná zkušenost, že se tytéž věci jeví jednou jako smysluplné, jindy jako nesmyslné. Tuto přechodnost, prchavost, trvalou nefixovatelnost *smyslu* zde Patočka

⁴⁸¹ jak říká sám Patočka; viz *Kacířské eseje*, str. 72 a 86n.

⁴⁸² K následujícímu viz tamtéž, str. 65-67.

⁴⁸³ K tomu viz tamtéž, str. 68n.

označuje už zmíněným výrazem *problematicnost*. Tak je problematický smysl jednotlivých věcí; jak je tomu se smyslem celkovým?

Nejprve Patočka staví proti sobě dvě vyhraněné pozice: v jedné je myšlenka celkového smyslu nemožná: smysl znamená vždy smysl částečný (a zřejmě „lidsky centrováný“, smysl té které věci *pro nás*), a vztah k poslednímu (zde určený jako vztah k bytí a k jeho odhalení) je možný jen ve zhroucení těchto parciálních smysluplností.⁴⁸⁴ V druhé naopak každý parciální předpokládá smysl celkový; bez naivní nebo kriticky získané důvěry v celkový smysl universa není možný lidský život, tedy ani částečná smysluplnost.⁴⁸⁵

Patočka nyní přijímá první pozici do té míry, že nepřipouští „naivní nezlomenou víru ve smysl“.⁴⁸⁶ Právě tak však odmítá *popření* celkového smyslu, které by v něm vidělo jen iluzi nezbytnou k životu; tvrdit nesmyslnost jako poslední a nepochybný fakt by bylo stejně dogmatické jako první možnost. Řešení tohoto dilematu nachází ve smyslu *problematickém*, a to zde znamená ve smyslu *hledaném*.

Znamenalo by to smysl dostupný člověku, smysl, jakého je „schopna“ konečná, situovaná bytost, protože jen takový smysl jsme s to hledat – avšak to, co takto hledáme, je právě smysl celkový, ba absolutní; po *takovém* a nikoli menším se ptá transcendující tázání. Transcendence je tu *lidské*, situované a ve svých možnostech rozmanitě omezené hledání *celkového* smyslu: nemůže najít nic než smysl lidsky přístupný, avšak nachází jej jedině tak, že se ptá po smyslu absolutním – a naopak: skutečně tu *jde* o smysl celkový, avšak tím jediným, kdo je schopen jej hledat, je konečný člověk. Patočkova snad nejzhuštěnější formulace zní: „smysl absolutní a lidstvu přece přístupný [ale to znamená rovněž: smysl lidstvu přístupný a přece absolutní], poněvadž problematický“.⁴⁸⁷

Patočka zdůrazňuje, že k problematickosti celkového smyslu patří jeho pozitivní nezachytitelnost, neobjektivovatelnost: je to „smysl, který nemůže být nikdy vyložen jako věc, který nemůže být ovládnut, ohraničen, pozitivně zachycen a zvládnut“.⁴⁸⁸ Právě tak k ní – k faktu, že jde o smysl *lidsky* hledaný – ovšem nemůže nepatřit neustálá snaha o toto zachycení a zvládnutí; naše hledání nemůže probíhat, aniž by vytvářelo (nebo daleko častěji: přijímalo z dřívějších, z minulých hledání) zachytňné body v podobě pojmů a jmen; ty po sobě také zanechávají jako trvalejší stopy – avšak samozřejmě bychom se minuli s jejich významem, kdybychom je pokládali za definitivní zachycení celkového smyslu samého, u nichž se hledání může zastavit.

„Otřes“ převzatých symbolů celkového smyslu by pak neznamenal jejich odmítnutí, nýbrž právě tuto snahu pronikat hlouběji do jejich významu a zbavovat je nesprávných konotací (tedy těch, které svádějí k jejich zvěcnělému chápání; tak jsme to viděli např. v Patočkově úsilí pokud možno zbavit věcných konotací pojem ideje).

⁴⁸⁴ Tamtéž, str. 69

⁴⁸⁵ Tamtéž, str. 69n.

⁴⁸⁶ Tamtéž, str. 71. K dalšímu tamtéž a str. 84n.

⁴⁸⁷ Tamtéž, str. 85

⁴⁸⁸ Tamtéž, str. 86

d) Hledaný smysl a smysl v hledání

Celkový smysl tedy může „být zde“ pouze jako hledaný. Patočka však jde o krok dále a situuje smysl *do* hledání samotného; mluví o „nalézání smyslu v *hledání*“, které vyplývá z jeho nepřítomnosti“ a o tom, že „smysl je přítomen pouze v *hledání* bytí“.⁴⁸⁹ Tyto obraty jistě nejsou jednoznačné; mohly by znamenat jen zdůrazněnou formulaci té interpretace, již jsme právě podali: smysl není přítomen jinak než jako hledaný. Zřetelně se v nich však ozývá starší Patočkův výrok, podle něž na Sókratovu otázku po lidském dobrém sice neexistuje kladná, obsahová odpověď, avšak otázka sama, pokud se v ní vytrvá, působí v člověku to, po čem se táže.⁴⁹⁰ Totéž má tedy nyní zřejmě platit o celkovém smyslu: nemůže být žádným způsobem pozitivně zachycen, avšak v samotném důsledném hledání je přítomen.

To znamená, že v pohybu transcendence je opět položen velký důraz na aktivitu toho, kdo jej koná: jako se dříve kladla otázka po celkové souvislosti (svět) a universálním původu (život), klade se nyní otázka po celkovém *smyslu*, po tom (vzpomeňme na implicitní definici smyslu), co nám umožňuje přitakat celku skutečnosti – a tento celkový smysl je přítomen v naší hledající aktivitě. Důraz je tak silný, že komplementární moment pasivity, strženosti, je zcela potlačen (na rozdíl od pátého eseje, který sice rovněž akcentuje odpovědnost, tedy naši „aktivitu“, avšak právě proto, že ví o orgiastice, již je třeba zkáznit). Neboť ať už se situováním celkového smyslu do naší aktivity míní to, že smysl v této aktivitě „vzniká“, anebo jen tolik, že pouze v ní může být zahlédnut, platí tato aktivita za *jedinou* možnost setkání s ním: „smysl se může objevit *pouze* v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu“.⁴⁹¹

Celkový smysl je tak *odkázán* na naše činné hledání. V tom se liší od Ideje *Negativního platonismu*, jež sice byla „dovědčována“ aktivní zkušeností, naším svobodným jednáním, zároveň ale představovala apel k transcendenci a v tomto smyslu našemu jednání předcházela. Spíše tu stojíme v blízkosti „vyššího“, jež se v textu *Přirozený svět a fenomenologie* mohlo zjevit jen v našem odvrácení od vlastních zájmů a vykročení do absolutního ohrožení.⁴⁹²

Pokud jde o vztah celkového smyslu k smyslům „daným“ – k částečným, situačním smyslům našeho chování a k pasivně přebíraným artikulacím smyslu celkového –, v němž

⁴⁸⁹ Tamtéž, Praha 1990, str. 72, 86, kurziva JF

⁴⁹⁰ *Věčnost a dějinnost*, str. 145, srv. zde část III, kap. 1c. Argumentace je srozumitelná: pokud vytrvalé kladení otázky nastoluje v duši správný „řád“, pak skutečně působí to, po čem se ptalo; neboť správné uspořádání duše je lidské dobré, a to bylo předmětem otázky. Je ovšem možné se ptát: je tím, čím je způsobován správný řád duše, skutečně setrvání v *otázce* po něm? Zadruhé otázka formální: je-li hledané výsledkem hledání samého, může být zároveň tím, *co* se hledá? Zejména jsme-li po reflexi, jako je tato, obeznámeni s tímto stavem věcí, jak můžeme *hledat* to, o čem víme, že to vzniká během a v důsledku hledání samého? Není spíše nutné, má-li „vzniknout“ *toto* lidské dobré, hledat ještě něco dalšího?

⁴⁹¹ *Kacířské eseje*, str. 71, kurziva JF. Vyloučením pasivity jako by se Patočka vracel na pozici, již zaujímal v článku *Několik poznámek* (viz část I, kap. 2). A jako tehdy, i zde líčí křesťanskou víru, tedy v jistém smyslu „konkurenční“ podobu transcendence, zrcadlově jako ryze pasivní: „Křesťanská víra je smysl *nikoli* člověkem hledaný a jím autonomně nalézáný, *nýbrž* diktovaný z onoho světa“. *Kacířské eseje*, str. 77, kurziva JF. (Všimněme si vyváženějšího poměru akcentů v pátém eseji: i filosofie se vyrovnává s pasivitou orgiastiky, i křesťanská existence je drama, na němž se aktivně podílíme. Má-li však pravdu Veselý, *Patočka a křesťanství*, pak toto uznání křesťanského vztahu k Bohu jako ne pouze pasivního je v Patočkově díle spíše výjimkou.) Zavedlo by nás do souvislostí příliš vzdálených sledovat Patočkova srovnání filosofie, víry a *mýtu*, v nichž se naopak víra (přinejmenším podle jednoho staršího Patočkova textu) má k mýtu jako „*postoj a počín* k trpnosti a uchvácenosti“ (*Mýtus v naší romantice*, str. 11, cit. podle Veselého, *Mýtus*, str. 39, kurziva JF).

⁴⁹² K *Negativnímu platonismu* viz zde část III, kap. 2c, k *Přirozenému světu a fenomenologii* část IV, kap. 2d

musí být přítomen moment negace i afirmace, indicie v tomto textu napovídají, že důraz je na stránce negace: na počátku hledání celkového smyslu je událost *zhroucení* smyslů částečných, v němž se odhaluje *nic*, a poté následuje hledající činnost vyplývající z *nedostatku* smyslu;⁴⁹³ *nic* nenasvědčuje tomu, že by se celkový smysl v tomto zhroucení smyslů parciálních – anebo i skrze jejich trvání – ukázal jako *jejich* „pravý smysl“. Této problematice už jsme se v jedné z předchozích částí dotkli, tam totiž, kde byla řeč o „dobrém vůbec“: také tehdy jsme viděli, že se s přítomností konkrétních dober v jistém smyslu vylučuje – že obvyklé bezproblémové střídání jednotlivých žádoucích *zakrývá* problém žádoucího jako takového, který se tak nejspíše ukáže tehdy, když toto běžné střídání v nějakém okamžiku selže nebo když sókratovský tazatel předvede částečná dobra jako *zásadně* nedostatečná. Viděli jsme však zároveň, že toto „dobré vůbec“ je vždy také přítomno jako „pravý smysl“ dober částečných a že je tak i implicitně poznáváno (proto se otázka po něm neptá po ničem novém a dosud nepoznaném).⁴⁹⁴ O tomto druhém momentu nyní u celkového smyslu není řeč.

Tak zde *otřesení* daného smyslu, které druhý esej dovoloval vyložit jako vznik napětí mezi jeho trvajícím přítomností a současnou nemožností nadále jej naivně přijímat, znamená spíše jeho odmítání. Všimli jsme si, že na neustálé snaze o zachycení celkového smyslu je pro Patočku významná především její nutná neúspěšnost, méně nemožnost jejího odstranění; půjdeme-li po této stopě dále, narazíme na takřka explicitní ztotožnění otřesu akceptovaného smyslu s jeho odmítnutím;⁴⁹⁵ a tentýž rys vytrvalého odmítání vytušíme i v postoji *nezakotvenosti*, která má po otřesení následovat a v níž jedině se může problematický celkový smysl realizovat.⁴⁹⁶

Důraz na naši aktivitu v procesu transcendence, jasně položený už v textech o třech životních pohybech, trvá i v textech sedmdesátých let; zaznamenali jsme jej v akcentování odpovědnosti v pátém z *Kacířských esejů*, ještě silněji v odkázanosti celkového smyslu na naše hledání v eseji třetím, a uvidíme jej i v textech, jimiž se budeme zabývat nyní.

2. Přednáška o nebezpečí technizace a semináře o Evropě

a) Objednávka a absolutní ohrožení

V textu o přirozeném světě a fenomenologii Patočka tematizoval možnost vstoupit do „absolutního ohrožení“, jednat zcela bez ohledu na hedonické a utilitární impulsy, tedy bez ohledu na potřebu oddalovat a zastírat smrt (část IV, kap. 2d). Ve chvíli takového jednání je „položena otázka před zemi a nebe“, ukazuje se, že svět, který je zde, není vším, že zde „je“ ještě „zcela jiné než všechno jsoucí“. Aby k tomu však došlo, aby se zjevilo „vyšší“, je

⁴⁹³ *Kacířské eseje*, str. 71n.

⁴⁹⁴ Viz výše část III, kap. 1e. Šestý esej naznačuje tento dvojznačný vztah mezi nasazením pro nitrosvětské ideály a nasazením z „naprosté svobody“ (k té srv. níže v kap. 2a odstavec o absolutním ohrožení): v okamžiku tohoto druhého nasezení se nitrosvětské ideály „spalují ve výhni fronty“, „blednou proti tomuto jednoduchému vrcholu“, *zároveň* však „vyplývají z tohoto vrcholu a vedou opět k němu“, stávají se „podobou kosmičnosti a universalnosti, k níž člověk dospěl absolutní obětí“. *Kacířské eseje*, str. 137

⁴⁹⁵ „Filosofie *neotřásla* skromným smyslem malého životního rytmu..., aby člověka ochudila, nýbrž s vůlí jej obohacovat. Člověk se měl *zbavit* akceptovaného smyslu, aby se pozvedl...“ Tamtéž, str. 74n., kurziva JF

⁴⁹⁶ Tamtéž, str. 85.

nutné skutečně opustit sféru vlastních zájmů, rezignovat i na fyzické sebezachování – „přinést se za obět“. Na tuto linii Patočka navazuje v přednášce o nebezpečí technizace.⁴⁹⁷

Podobně jako v *Kacířských esejích* nyní zasazuje problém transcendence – v konkrétní podobě absolutního ohrožení a oběti – do souvislosti specifické filosofie dějin (ve starším textu, ač v něm historická dimenze rozhodně nechybí, byl součástí obecné struktury tří životních pohybů). Domníváme se nicméně, že to, co je relevantní pro transcendenci jako úkon jednotlivého člověka, lze sledovat i mimo tento kontext: Patočka v tom, jak naznačeno, navazuje na své starší výklady, které s touto filosofií dějin nesouvisely.

Pokud se jedná o motiv absolutního ohrožení, starší poznatky se v zásadě opakují: setrváme-li ve vztahu k dobrému až do konce, do krajnosti, bez ohledu na možné ohrožení včetně nejzazšího, pak se ukáže to, co není jsoucno a co nad světem vládne. Toto ne-jsoucí se jako vládnoucí zjevuje právě v našem krajním nasazení; tehdy se ukazuje, že „nechodíme po zemi, ale vznášíme se ve vzduchu“, že tedy nepodléháme (jen) nitrosvětovým kauzalitám, ale jsme s to jednat ze svobody.⁴⁹⁸ (Vzpomeňme také na podobný výklad o možnosti upřednostnit „pravdu bytí“ před „mocí jsoucna“.⁴⁹⁹ Ne-jsoucí se jako *bytí* označuje i zde.)

Tento obecný popis se zde ovšem konkretizuje: zpředměťující chápání skutečnosti, proti němuž je transcendence protestem a z nějž vykračuje, zde má specifickou podobu *technického* vidění světa, které všechna jsoucna včetně lidských ontologicky nivelizuje na jedinou úroveň, úroveň ovladatelnosti a využitelnosti. V Patočkových textech jsou naznačeny dva možné důsledky této nivelizace.

Prvním je specifická podoba sebeabdikace, v níž člověk (ideálnětypicky) chápe i sám sebe jako kalkulovatelnou a manipulovatelnou, „objednatelnou“ součást větších „mechanismů“ (jako které se v tomto chápání jeví různá společenská dění). To konkrétně znamená, že své jednání chápe jako a) plnění zadání b) za nějakým účelem.⁵⁰⁰ Vstup do absolutního ohrožení naproti tomu znamená a) jednání ze svobody, a to b) bez ohledu na možné výsledky ve světě: bez ohledu na možné vlastní ohrožení, ale také ne *kvůli* možným pozitivním důsledkům jednání (jejich dosažení není měřítkem jeho smysluplnosti), pouze z vědomí, že zde a nyní „je třeba“ jednat takto. Extrémně názorným příkladem jednání bez ohledu na hrozící nebezpečí je „frontová zkušenost“, jako příklad vytrvalého jednání neodvozujícího svou hodnotu z možných výsledků sloužila Patočkovi činnost sovětských disidentů.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ *Nebezpečí technizace*

⁴⁹⁸ Tak rozumíme poznámkám roztroušeným v posledním ze *Čtyř seminářů*, str. 416-421. V tomto vstupu do absolutního ohrožení by se tak mohla ukazovat ona naprostá nesouměřitelnost duše se vším věčným jsoucnem, kterou podle Patočky implikuje, ale filosoficky nechopilo křesťanství.

⁴⁹⁹ *Co je existence?*, str. 701n., zde část IV, kap. 1c

⁵⁰⁰ V tomto smyslu je „objednáváno“ nasazení vojáka na frontě (*Kacířské eseje*, str. 136.), podle Patočky však i on sám může – až do určitého bodu – chápat své nasazení takto (*Čtyři semináře*, str. 411n.). Tato možnost byla naznačena – byť ne do takové krajnosti – už v Patočkově habilitační práci, viz zde Úvod, kap. 2b.

⁵⁰¹ K „frontové zkušenosti“ *Kacířské eseje*, str. 137, k sovětským disidentům *Čtyři semináře*, str. 416n., o jednání z čiré povinnosti (bránit se proti bezpráví) *Čím je a čím není Charta 77*, str. 430. Svobodnost tohoto jednání lze jistě ukázat lépe na činnosti disidentů, kteří by se ne-jednáním mohli riziku vyhnout, než na faktické frontové zkušenosti, kde i nejednat znamená vystavit se jistotě nejvyššího trestu.

b) Priorita přežití a obět'

Jak je tomu s motivem obětí?⁵⁰² Ta je odpovědí na druhý možný důsledek technického vidění světa. Ten spočívá v tom, že pokud člověk sdílí vidění nivelizující mimolidská i lidská jsoucna na rovinu disponovatelnosti a využitelnosti, sám sebe však do něj nezahrnuje, pak mlčky postuluje prioritu vlastního prospěchu (zpravidla nevědomky definovaného opět jako odsunutí a zakrytí smrti): pouze ten pak diktuje, jak manipulovat tím, čím (a těmi, jimiž) manipulovat lze. Obět' – jednání, v němž se nejen na vlastní prospěch, ale i na vlastní život rezignuje – pak tuto prioritu dvojím způsobem popírá.

Zprv je pochopitelně *podstupována* z pozice, kde tato priorita neplatí (jinak by k obětí nemohlo dojít). Tím pak zadruhé navenek *ukazuje*, že ontologická nivelizace (resp. skrytá hierarchizace, v níž na nejvyšším místě stojí vlastní prospěch) není samozřejmá, ba ukazuje zároveň, že tato nivelizace je restriktivní; ochotou *riskovat* hodnotu pokládanou za nejvyšší (vlastní prospěch, v krajním případě život) poukazuje na existenci hodnoty ještě vyšší (kvůli níž riziko podstupuje), která nivelizujícímu vidění unikala. Tím, že vykračuje z enklávy, ukazuje enklávu právě jako enklávu, jako překročitelnou oblast, jako den obklopený nocí;⁵⁰³ její případný nárok být celkem tak demaskuje jako falešný.

Z tohoto hlediska nehraje velkou roli, pro co konkrétně se obět' podstupuje; samotný její *fakt* ukazuje onu jinou hierarchii hodnot, či chceme-li, způsobů bytí, o níž jde. To, co je na obětí podstatné, proto nespočívá v jejím konkrétním motivu (viz k tomu následující oddíl).

Obě uvedená jednání – vytrvalé jednání v absolutním ohrožení a obět' – znamenají *vykročení* z jisté uzavřenosti či omezenosti: poprvé ze sebeabdikace, sebezrazení do sítě zadání a účelností, podruhé z vazby na vlastní přežití.

c) Negace

Bylo by jen žádoucí přesněji určit, *jakou roli* hraje v dění obětí jakožto vykročení ze zpředměťujícího chápání skutečnosti onen ne zcela podstatný konkrétní účel. V tom by se totiž ukázalo, jak se již vícekrát zmiňovaný vztah mezi empirickými a ne-empirickými momenty řeší v transcendenci *jakožto praktickém jednání*.

Tam, kde transcendence znamenala posun nebo rozšíření vědomí, obrat pozornosti, byla někdy odkázána na empirická jsoucna, skrze něž se její možnost ohlašovala (jindy se mohla ohlašovat naopak spíše v jejich absenci), a v každém případě pak na ně bylo odkázáno jazykové zachycení jejího „jak“ a „kam“. V analogické pozici se nachází konkrétní motiv

⁵⁰² K následujícímu viz *Nebezpečí technizace*, str. 156-160. V dalším výkladu rozumíme obětí zcela obecně *sebeomezení ve prospěch druhého (lidského nebo nadlidského) bez nároku na adekvátní kompenzaci* (to je společný jmenovatel náboženského a sekularizovaného pojmu obětí, o nichž viz níže pozn. 509. Pro Patočku byla obět' krajním případem vstupu do absolutního ohrožení, totiž takovým, kdy hrozí ztráta vlastního života – a velká část nejasností kolem jeho pojmu obětí (viz v podstatě bezvýslednou diskusi ve 3. a 4. ze *Čtyř seminářů*, str. 411-421) vznikla podle našeho názoru z toho, že nebyl jasně pojmenován tento fakt (totiž že obětí se míní právě jistá podoba vstupu do absolutního ohrožení, jak byl výše naznačen). *Proto* nebylo posluchačům jasné, proč Patočka některá nasazení života váhal označovat za obětí a proč naopak jako o obětech mluvil i o těch, kdo byli ochotni do absolutního ohrožení vstoupit, byť se od nich obět' života (zatím) nevyžadovala. (Tato souvislost dlouho unikala i autorovi této práce, viz jeho článek *Nitrosvětské účely, transcendentní motiv*) K obětí u Patočky viz Schuback; Učník; k duchovnědějinnému kontextu Veselý, *Patočka a křesťanství*.

⁵⁰³ Metaforiku dne a noci známe ze studie *Životní rovnováha a životní amplituda*, viz zde část I, kap. 4.

oběti, neboť i oběť má být zjevením toho, „co není jsoucno a co nad jsoucno vládne“, avšak stěžejší to může činit jinak, než že bude obětí za konkrétní účel.

Víme nyní, že zejména ve vztahu mezi transcendencí a jejími konkrétními jazykovými výrazy musel být zahrnut prvek negace i afirmace a že různé popisy více akcentovaly buď ten nebo onen. Jak je tomu tedy ve vztahu mezi obětí jako vztahem k „vyššímu“ a jejím zcela konkrétním účelem? Bude více zdůrazněna souvislost mezi nimi, nebo naopak jejich nesouvislost?

Nejkonkrétnější určení, jaké v přítomných textech nacházíme, zní, že „to, co se jevílo původním cílem ..., byla jen *záminka*, aby se tímto způsobem ukázalo něco, co bylo ve skrytosti“;⁵⁰⁴ Patočkův výklad jako celek se pak jednoznačně přiklání k důrazu na negaci:

Šestý esej, jak jsme viděli, dokázal sugestivně zachytit oba momenty i nezrušitelné napětí mezi nimi;⁵⁰⁵ přesto se z nich v jeho výkladu stávají *alternativy*, z nichž jednu je třeba odmítnout, druhou přijmout: jednání těch, kdo se obětují, „aby druhým zajistili budoucí den v podobě ... možností, které dnes nemají“,⁵⁰⁶ znamená opětovné zapletení do režimu oddalování a zakrývání smrti, do „pouhého života, holého a spoutaného strachem“, ba službu „Síle“, která skrze zajišťování „dne“ skrytě připravuje další válku.⁵⁰⁷ Naopak vztah k vyššímu, „vzmach“, který v pátém eseji podřizoval zodpovědnosti střidu orgiastiky a *všední námahy* (viz výše kap. 1a), je nyní afirmativního vztahu k normálnímu životu zbaven, „neplánuje budoucí všední dny“.⁵⁰⁸

V přednášce o nebezpečí technizace a v navazujících seminářích pak výklad dochází od těžko popiratelného tvrzení, že pro narušení ontologické nivelizace není konkrétní účel oběti podstatný, až k těžko udržitelným náznakům, že má-li se ontologická nivelizace narušit, oběť konkrétní účel mít nesmí.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Třetí ze *Čtyř seminářů*, str. 412, kurziva JF

⁵⁰⁵ Konkrétní motivy sebeobětování na jedné straně „blednou“ a „spalují se ve výhni fronty“, na straně druhé „vedou“ k tomu, „vycházejí“ z toho a jsou „podobou“ toho, „za čím a nad čím nic dalšího nemůže být“. *Kacířské eseje*, str. 137, viz výše pozn. 494.

⁵⁰⁶ Tamtéž, str. 136

⁵⁰⁷ Tamtéž, str. 136-141. Jistěže text takto mluví o těch, kdo oběť „objednávají“ *od druhých* jako prostředek k účelu; nenabízí však žádné myšlenkové nástroje, jejichž pomocí by člověk mohl *svou vlastní* oběť pro konkrétní prospěch druhých chápat jinak.

⁵⁰⁸ Tamtéž, str. 141

⁵⁰⁹ *Nebezpečí technizace*, str. 159, a zejména 3. a 4. ze *Čtyř seminářů*, str. 411-421. K příčinám tohoto výkladu a nejasností s ním spojených podle našeho názoru patří – kromě toho, co bylo řečeno výše v poznámce 502 – zejména nedostatečné rozlišování mezi 1) obětí v náboženském smyslu (která může a nemusí mít nitrosvětský účel, vždy však je vztahem k nadlidskému), 2) obětí v dnes běžném slova smyslu (která se naopak k nadlidskému výslovně nevztahuje, vždy se však podstupuje za nějakým nitrosvětským účelem), a 3) obětí ve smyslu obětí dopravních nehod apod. Tento třetí smysl je sice výslovně pojmenován (*Nebezpečí technizace*, str. 157), poté však není od ostatních smyslů jasně odlišován (kromě toho se „uvnitř“ něho nerozlišuje mezi obětmi přírodních katastrof a obětmi zločinné politiky atd.). Rozumějme si dobře: fakt, že (český a německý) jazyk používá pro všechny tři významy totéž slovo, je bezpochyby (také) věcně založen a je důležité ptát se, proč je tento úzus možný (a jaká jsou jeho rizika) – právě tak nepochybně však je, že nedostatečné rozlišování vede ke konfuzím. K těm snad mohl dále přispět i fakt, že rozlišení pravé a nepravé oběti, které Patočka zřejmě myslel ryze operativně (jako vyjasnění, co míní oběť a co ne), je až příliš snadné vnímat jako (těžko přijatelné) hodnocení.

d) Diskontinuita

Tento vztah mezi konkrétním a transcendencí je v souladu s Patočkovým pojetím *otřesení*, které jsme ukázali výše (kap. 1d) – s tím, které v napětí mezi *přítomností* konkrétního a *odmítáním* naivně je pokládat za to, oč v posledku jde, vyzdvihovalo právě prvek *odmítání*. Negace má navrch nad afirmací ve *všech* textech, které v této části sledujeme. Toto rozdělení akcentů souvisí s dvěma tendencemi.

První tendencí je vymizení nebo oslabení některých jevů, které v dřívějších textech umožňovaly konkrétům podílet se na transcendenci nebo přinejmenším zajišťovaly kontinuitu transcendence s obvyklými činnostmi ve světě, v nichž máme co dělat s „věcmi“. V textech o třech pohybech byla tato kontinuita zajišťována tím, že všechny naše činnosti byly podobami *jednoho* životního pohybu, naší *činnosti*. Tento moment nyní zmizel: druhý esej ještě o životních pohybech mluví, avšak více než starší texty právě zdůrazňuje *diskontinuitu* mezi prvními dvěma a třetím: obrat znamená „cézuru“, život po něm je „celou svou podstatou odlišný“. Prvek *aktivity*, který byl v nauce o životních pohybech preferován oproti prvku pasivity, strženosti, má přednostní postavení i nadále, je to však v prvé řadě aktivita *obratu*, ne aktivita uskutečňování možností, jakou konáme ve všech třech pohybech.

Současně mizí další garant kontinuity: všimli jsme si, že nejpozději ve *Věčnosti a dějinnosti* hledal Patočka možnost takového *jednání*, jež by překračovalo (jakožto „předmětnosti“) jak naše fyzické a biologické determinanty, tak vzory jednání ustálené zvykem. Zajisté, *myšlenková* transcendence může mít podobu „protestu proti předmětnosti“, odmítnutí pokládat předmětnost za jedinou či základní skutečnost, aniž se určí, co tímto základním je; jak má však bez nitrosvětských cílů probíhat praktické jednání? Jistým řešením této obtíže byla transcendence v podobě odevzdání druhému člověku, konkrétnímu, avšak nezpředmětnitelnému. Obrat tak mohl spočívat v tom, že člověk z nového, ne-předmětného důvodu (kvůli druhému) koná konkrétní činnosti jako dosud. V přítomných textech druhý v této roli chybí, a tak se znovu otevírá dilema činnosti, jež se má *konat*, avšak nemá směřovat k žádnému cíli určovanému *fysei*, ani k žádnému určovanému *nomó*. *Právě v praktickém jednání se tak ukazuje nezbytnost prvku afirmace v transcendenci*: konkrétní, jakkoli o ně v posledku nejde, musí *být zde*, aby jednání vůbec mělo oč usilovat.

Není náhodou, že toto dilema se tak ostře ukazuje právě na fenoménu *oběti*. Jestliže pokusy o myšlenkové uchopení a slovní vyjádření posledního mohou (ba mají) oscilovat mezi přijímáním a odmítáním konkrét, skrze něž k poslednímu míří, mezi *pro* a *proti* vůči nim,⁵¹⁰ pak praktické jednání nemůže jinak než volit *pro*, a to vždy *pro* vůči jednomu konkrétu – a s jasností až drastickou se to ukazuje právě u jednání, které si obětováním vlastního života s největší možnou spolehlivostí znemožňuje jakékoli další změny postoje.

Tato první tendence tedy spočívá v tom, že *oproti textům ze 60. let* zeslábly či zmizely některé „pojistky“ bránící odtržení empirických a ne-empirických momentů v transcendenci; zdá se však, že ji „živí“ ještě druhá, trvalejší tendence: ta je přítomna všude, kde se transcendence určuje jako překročení sféry předmětností nebo – ještě radikálněji – *jsoucen* a kde se jako

⁵¹⁰ Pregnantně to vyjadřuje Patočkova přednáška *Duchovní člověk a intelektuál*: „Boj o to, vytěžit někde z té problematičnosti něco, co se z ní vynořuje; najít pevný břeh, ale zase zproblematizovat to, co se jako břeh vynořuje“ (str. 360).

„kam“ transcendence udává *bytí* (ať už výslovně, nebo ať je jeden z pólů určen jen implicitě skrze pojmenování druhého).

Není pochyb o tom, že pojem *bytí* je vhodným výrazem pro universální celkovou souvislost, jež se týká všeho, ale s ničím není totožná a ani hypotetickou sumou všech jsoucen by nemohla být vyčerpána, podobně jako pojem *světa* nebo *zjevování*. Avšak právě obecnost a neměnnost posledního z uvedených výrazů v nás vyvolala, když byla transcendence vykládána jeho pomocí, dojem jisté ztráty naléhavosti: nebylo jasné, jak souvisí s možností zdaru či troskotání existence, se zodpovědností a nutností volby, které se jinak v transcendenci ukazovaly.⁵¹¹ Tím spíš nyní, kdy má vědomí *bytí* (opět úzce spojeného s problémem zjevnosti) působit problematizaci, v níž má být možné a žádoucí *žít*.

„Nový způsob života spočívá ... v tom, že ... nepřijímáme prostě život, nýbrž přijímáme jeho *problematičnost*. ... To také znamená, že nic nemůžeme přijmout ... jako hotovou a danou věc, na nic se nemůžeme spolehnout; všechno, co jsme přijímali za samozřejmé, není samozřejmé; všechno, co víme, je předsudek.“⁵¹² To by mohl být přesvědčivý popis první fáze transcendence, aktuálního otřesení, onoho „znepokojení“ či „neklidu“, o němž mluvily starší texty; zde tím však má být naznačen „nový způsob života“, jaký by měl být po obratu trvale veden. Máme za to, že přesnější popis takového života by se zapletl do týchž obtíží, v jakých uvízl popis „pravé“ oběti – a že by se tak stalo z téhož důvodu.

Tento popis totiž Patočka chápe jako popis života po nahlédnutí, že vše jsoucí *jest*, právě tak jako se v pravé oběti mělo zjevit *bytí*. Tímto nahlédnutím je skutečně problematizováno vše; a jistě není jeho nejmenším přínosem, že umožňuje např. vyvrátit nárok *čehokoli*, s čím se můžeme setkat, být posledním základem skutečnosti či podmínkou její možnosti. Avšak právě pro tuto universalitu z něj také nemohou vyplývat žádná vodítka pro rozlišení, pro co je třeba se obětovat a pro co ne, nebo pro konkrétní rozhodování v životě po obratu. (Proto také život v *této* universální problematčnosti nelze charakterizovat o mnoho určitěji než rysem *nezakotvenosti*.⁵¹³)

⁵¹¹ Viz část III, kap. 1d. V 70. letech provádí Patočka v přednáškovém cyklu *Platón a Evropa* rozsáhlý pokus spojit problém pravého lidského bytí právě s problémem zjevování. Viz však tamtéž (str. 233) konstatování, že onto-kosmologický způsob filosofování (k němuž má tematizace bytí a zjevnosti blízko) je tou podobou péče o duši, která je jejímu nejvzdálenější.

⁵¹² *Duchovní člověk a intelektuál*, str. 359.

⁵¹³ *Duchovní člověk a intelektuál*, str. 359. Viz dále v závěru pozn. 533.

ZÁVĚR

Kladla-li si tato práce otázku, co se lze z Patočkových prací naučit o úkonu transcendence, pak odpověď na ni byla v předchozích částech podána. Z nich rovněž, jak věříme, vysvítá *to* porozumění transcendenci i Patočkovým přístupům, jímž je celá práce nesena. Tento závěr se proto po krátké rekapitulaci už jen shrnujícím způsobem vrátí ke dvěma tématům, která se autorovi jeví hodná zvláštního připomenutí.

1. Rekapitulace

Nejprve zde ve zkratce zopakujeme získané poznatky, a to „synchronně“, jakoby se v nich neobráželo čtyřicet let myšlenkového *vývoje*, nýbrž jako by šlo jen o zdůrazňování a potlačování různých aspektů věci, která sama je po celou dobu táž. Máme za to, že existují dva důvody, jež nás k tomuto postupu opravňují.

Zaprvé jsme na předchozích stránkách prošli vybrané Patočkovy texty v zásadě chronologicky a snažili jsme se výslovně upozorňovat na změny, k nimž v Patočkově pojetí transcendence docházelo, takže alespoň jistý obrys vývoje je tím již dán a není nutné ho opakovat. Zadruhé pak soudíme, že věc skutečně *je* celou dobu táž; že Patočka ve všech pracích, jež jsme sledovali, popisuje situaci téhož člověka na témž světě,⁵¹⁴ a že proměny v jeho pojetí z velké části *lze* pochopit jako akcentování různých stránek téhož. Viděli jsme ostatně, že některé prvky výkladu jsou přítomné ve všech obdobích Patočkovy tvorby, jiné jsou po dlouhých odmlkách znovu ožívány v textech o mnoho pozdějších. Jediný posun tak zásadní, že je v něm nutné vidět skutečnou *změnu předmětu*, vidíme přicházet s texty o životních pohybech, kde se začíná výslovně mluvit o transcendenci jako *praktické* činnosti. I její popis se však odbývá z nemalé části v týchž pojmech jako předtím. Shrňme tedy:

Rozlišili jsme dva typy transcendence: První je „nutně“ dán s faktem našeho tělesného bytí na světě; projevuje se a) v překračování jednotlivých věcí k širším souvislostem a b) v překročení výlučné vazby vědomí na aktuálně přítomné a ve schopnosti přechodu k nepřítomnému, která se projevuje zejména v řeči. Druhý, jemuž jsme se věnovali přednostně, je věcí rozhodnutí a spočívá v překročení výlučné vazby na objektivní strukturu věcí.

Pohyb „nutně“ transcendence překračuje jednotlivé věci k souvislostem našeho pobývání na světě (k dimenzi prostorové, vztahové, časové, náladové) a předpokládá svět jako ne-předmětnou, horizontově danou poslední, celkovou souvislost všeho jsoucího. Pohyb transcendence, k níž se rozhodujeme, míří k tematickému uvědomění těchto souvislostí, k nimž patří i naše postavení mezi možnostmi zdaru a troskotání a naše zodpovědnost.

„Nutná“ transcendence je vlastností vnímání, jednání (probíhajícího vždy ve vztazích k druhým lidem) a afektivity. Ty vždy již překročily jednotlivé věci do širších souvislostí, z nichž teprve musejí být jednotlivé, objektivní a ovladatelné věci „vypreparovány“. Transcendence, k níž se rozhodujeme, má podobu přesunu (nebo rozšíření) pozornosti od

⁵¹⁴ Řečeno méně pateticky: v celé této práci jsme se snažili z mnohvrstevných Patočkových textů „vypreparovávat“ to, co se nám jeví jako popis jednoho a téhož problému.

jednotlivých věcí v jejich objektivní struktuře k širším souvislostem jejich danosti – ke světu jako *myšlené* poslední souvislosti a k našemu *prožívanému* pobývání na světě.

Na půli cesty mezi nereflekтовanou transcendencí a jejím výslovným uchopením stojí nálady.⁵¹⁵ V těch se zprvu ohlašují jednotlivé aktualizovatelné inaktuality, pak ale i ty souvislosti, které aktualizovat – učinit předmětem aktové intencionality – zásadně nelze, včetně světa jako poslední, celkové souvislosti.

Svět se pak ukazuje nejen jako univerzální souvislost a horizont jsoucího, ale také jako *moc* pronikající lidský život.

Vědomá transcendence ke světu jako poslední souvislosti je něčím, co *má* být v nějaké podobě provedeno. K pravému lidskému bytí patří překročení nevědomosti (přesněji: obvyklého zasutí povědomosti) o celku světa, realizace schopnosti vztahu k poslední souvislosti jsoucího. Tato transcendence se může uskutečnit v podobě umění, „životní moudrosti“, náboženství, filosofie; všechny tyto podoby jsou zvýslovněním téhož implicitního povědomí o celku světa.

Touto transcendencí se nově utváří celý život, který bez ní zůstává jen řadou událostí,⁵¹⁶ ba bytím pouze zdánlivým.

Transcendence pak je aktem svobody; je úkonem konečné bytosti vázané na svou dějinnou situaci. Jako taková je nicméně „poznáním“ světa jako nutného, ba možná dokonce nemíří jen k celkové souvislosti, nýbrž *za* ni.

Jakožto „filosofickou zkušenost“ je nezbytné odlišit ji od jejích slovních vyjádření („světských projekcí“). Musí být nějak vyjádřena, zůstává však od všech svých možných výrazů odlišná, zatímco naopak filosofická řeč, jelikož je nejčastěji odkázána na výrazy původně vytvořené pro označení věcí a dějů ve světě, je silně náchylná k tomu, být (des)interpretována rovněž jako řeč o nitrosvětských činnostech a předmětech. Filosofickou zkušenost je proto neustále nutno anamneticky odkrývat zpod nánosů takto reifikovaných výrazů.

Transcendence⁵¹⁷ může mířit nejen k vědomí poslední souvislosti jsoucího a za ni („nad celek skutečnosti“), ale také k vědomí nezpředmětnitelné svobody. Ta může následně utvářet „životní styl“, především však je „hybatelem“ samotné transcendence, „filosofické konverze“, jež není dílem žádného „přirozeného“ sklonu, nýbrž právě svobody, která je s to ke všem sklonům zaujmout odstup.

Možnost a potřebnost transcendence se zprvu ohlašuje v náladě znepokojení.

Překračované může být označováno jako poznání jednotlivostí, rovina jsoucna a „svět“ jakožto přístup, který poznání jednotlivostí pokládá za jediné poznání,⁵¹⁸ ale také jako oblast plynulosti, vyváženosti, plánovatelnosti, dohodnutelnosti a zejména požívačnosti a užívačnosti.

Transcendence pak může být charakterizována ne tak svým *kam*, jako spíše svým *jak*, aktem obratu či vykročení, jehož „cíl“ nemusí být udán, realizací *chórismu*. V tomto úkonu pak lze rozeznat aspekt aktivity, svobodného výkonu (schopnost svobodného stanovování nových cílů, schopnost vztahu k celku, schopnost obratu od konečného) i moment pasivní

⁵¹⁵ K předchozímu *Přirozený svět*.

⁵¹⁶ K předchozímu *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*, k následujícímu *Několik poznámek*.

⁵¹⁷ K následujícímu *Existuje definitivní kánon filosofického života?*

⁵¹⁸ *Několik poznámek*, k dalšímu *Životní rovnováha a životní amplituda*.

(vnucující se vědomí otřesů, ztrát a lidské slabosti, uchvácenost a fascinace celkovou souvislostí).

Tím, v čem se možnost a potřebnost transcendence ohlašuje, mohou být i konkrétní dimenze světa, zejména dálky a krajnosti;⁵¹⁹ v tom se může ukazovat, že „cíl“ transcendence má povahu spíše živlu a moci než předmětu. Díky tomu pak může být (zřejmě když transcendence získá podobu tazání nikoli po universální souvislosti, ale po universálním základu) označován nejen jako celek a svět, ale rovněž jako universální příroda či život. V tom se pak dále ukazuje jeho pozitivita skrytá za negativitou „propastí“ a „mezer“.

Transcendence⁵²⁰ vychází nejen ze znepokojení; její *odkud* ji motivuje svou hrozivostí: je snahou konečně bytosti vymanit se ze smrtící přemoci předmětnosti. Protest sám je nakonec vždy poražen, mimo moc předmětnosti je jen jeho smysl. Konkrétními podobami transcendence je mravní život, který se nedrží žádných pozitivních vzorů, a zejména překročení předmětnosti prostřednictvím filosofického tazání. To Patočka exemplifikuje tazáním po lidském dobrém vůbec a „metafyzickým“ (!) tazáním po bytí a zjevnosti jsoucen.

Transcendence je nicméně stále výkon svobody, aktivní zkušenost, jež překračuje (a tak „vytváří“) oblast předmětného jako celek.⁵²¹ Jakkoli je však výkonem svobody, není čistě aktem individuální spontaneity; je svědectvím o ideji, jež je v ní přítomná jako výzva, apel k překročení. Vůči předmětnostem je idea jednotou a především negací i afirmací; proto se vztah empirických a neempirických momentů transcendence popisuje paradoxním spojením positivity (platonismus) a negativity.

Pouhé předmětnosti, jež transcendence překračuje, jsou deficientní vůči jsoucům živým, jež mají nitro a tak vztah sama k sobě,⁵²² silněji vůči jsoucům lidským. Proto může transcendence začít neuspokojením ze stavu, kdy je před námi druhý jen v parciální funkci, a mít podobu hledání hlubšího vztahu, odevzdání druhému.

Parciální funkce, s nimiž sebe a druhé chybě ztotožňujeme, jsou součástí činností, jimiž odsouváme nebo si zakrýváme smrt (lze však mluvit také pozitivněji o „vládě země“⁵²³); proti tomuto zvěčnění je třeba přijmout vlastní konečnost a jednat nezávisle na zvěčňujících tlacích. (*Jak* transcendence, podstata úkonu, tedy může spočívat v *praxi*, ve *vnějším* jednání bez nitrosvětských opor.) Tím vstupujeme do absolutního ohrožení, čímž se ukazuje cosi mimo sféru jsoucen, ne-jsoucí „vyšší“. Jeho charakter ne-jsoucího, ale působícího je vyjádřen metaforou budoucnosti.

Obecným pojmenováním polarity, v níž se transcendence vždy probíhá, je *vzmach* a *úpadek*.⁵²⁴ Úpadkem je ulehčení od tíže života, pokud se v něm ztrácí odpovědné já. „Cíl“ transcendence, „celkový smysl“, nemůže být dán, ani nemůže být prostě ne-jsoucí, je „zde“ jen jako hledaný („problematický“). V tom se zdůrazňuje nutnost naší aktivity a vztah negace mezi jím a smysly danými.⁵²⁵ Tím se ztěžuje popis transcendence jako praktického jednání, neboť to se nemůže nerozhodovat pro konkrétní cíle.

⁵¹⁹ K tomu a následujícímu *Studie k pojmu světa*.

⁵²⁰ K následujícímu *Věčnost a dějinnost*.

⁵²¹ K tomu a dalšímu *Negativní platonismus*.

⁵²² Válečné rukopisy, *Věčnost a dějinnost*. K dalšímu *Přirozený svět a fenomenologie, K prehistorii vědy o pohybu*.

⁵²³ *Tělo, společenství, jazyk, svět*

⁵²⁴ K tomu a dalšímu *Kacířské eseje*, zejména třetí a pátý.

⁵²⁵ K následujícímu *Nebezpečí technizace a Čtyři semináře*.

Překračované může mít podobu technického vidění světa, tj. ontologické nivelizace všeho na rovinu ovladatelnosti a využitelnosti. Překračuje se jednak vstupem do absolutního ohrožení (kde se jedná ze svobody a bez ohledu na možné výsledky), jednak obětí (kde se rezignuje na vlastní přežití).

2. Polarity

Mezi mnoha tématy, která se v průběhu práce objevila a která by si zasloužila mnohem důkladnější rozvedení, se teď soustředíme na *polarity*, s nimiž jsme se v Patočkových popisech transcendence opakovaně setkávali – na polarity aspektů, které jsou v transcendujícím úkonu přítomny oba, z nichž však může být ten či onen v popisu zdůrazněn (a opačný adekvátně tomu potlačen).

a) Aktivita a pasivita

Časově první byla polarita lidské *aktivity* a *pasivity* v úkonu transcendence; ukázala se zvlášť ostře díky tomu, že jsme bezprostředně po sobě sledovali dva texty, které tento problém řeší takřka opačně: Přednáška *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* zdůraznila silně – ba možná vůbec nejsilněji ze všech Patočkových prací – právě pasivitu člověka a naopak „aktivitu“ samotného „cíle“ transcendence: výslovné vztazení k celku světa, v němž od počátku žijeme, má převážně charakter *zakoušení*, jež vyžaduje opis metaforami uchvácení, osvícení, spadnutí šupin z očí. Naproti tomu starší text *Několik poznámek k mimosvětské a světové pozici filosofie* transcendenci traktuje ryze jako záležitost svobodné lidské aktivity: *nikoli* zjevení transcendentna, *nýbrž* svobodný lidský čin.⁵²⁶

Pasivní stránku vyzdvihuje také válečná *Studie k pojmu světa*; v jedné z jejích pasáží relevantních pro naše téma se transcendence vztahovala ne tak k celku, jako spíše ke krajnostem a mezím; a konkrétními prožitky, v nichž se ohlašovala, byly „přitažlivost ciziny“ nebo „tah dálky“. Ve většině Patočkových textů však je důraz na lidské aktivitě: *Věčnost a dějinnost* vidí podstatu transcendence v *protestu* proti předmětnosti, texty o životních pohybech i texty ze 70. let (odpovědnost, *hledání* celkového smyslu). K rovnováze obou momentů tíhne *Negativní platonismus*, který ví *jak* o aktivní zkušenosti svobody, *tak* o apelu ideje, a zejména studie *Životní rovnováha a životní amplituda*, v níž je současně přítomna „*realizace* chórismu“ i „fascinující dojem“ mezí, jež obklopují náš život.

⁵²⁶ V tom všem je třeba vidět *akcentaci různých aspektů* těžké zkušenosti transcendence, ne různá pojetí věci samé. Interpretační potíže, v nichž se nedávno octl Ritter (*Transcendence*), pramenily právě z toho, že popis podaný v článku o mimosvětské pozici filosofie („absolutno v nás“) pojal jako Patočkovu *stanovisku*. Vyvážený popis transcendence v poválečné Patočkově přednášce o Platónovi pak sice dovoľoval podobnou akcentaci – umožňoval vyzdvihnout výroky akcentující lidskou aktivitu a autonomii s tím, že výroky akcentující naopak pasivitu a heteronomii na nich „nic nemění“ (Ritter, *Transcendence*, str. 205) –; už mezitím však bylo nutné obtížně spojovat Patočkovu údajně „odmítnutí teze, že by člověka přesahovalo ‚něco‘, čím člověk sám není“ s válečnými rukopisy, z nichž přece známe mj. symboliku universálního života (tamtéž, 208); *Negativní platonismus* pak nezbyvalo než vyložit tak, že v něm Patočka zřejmě „změnil názor“ (210), a rychle od něj přeskočit až k textům sedmdesátých let, které svým důrazem na lidskou aktivitu v transcendenci tezi opět vyhozovaly. Obtíže by se musely ještě vystupňovat, kdyby se měly do tohoto výkladu zahrnout (a tedy jako změna stanoviska vyložit) např. i texty z 30. let mluvící o fascinaci a uchvácenosti nebo válečné texty o mýtu. (Konstatování, že za rozdíly v popisech *nejsou* zásadní změny stanovisek, nás ovšem nevyvazuje z povinnosti hledat pro ně přesvědčivé důvody. Stačí však důvody řádově slabší, než jaké jsou potřeba k vysvětlení skutečných změn v základních koncepcích.)

b) Pozitivita a negativita: afirmace a negace

Jak je tomu s další polaritou, pojmenovanou opozity *pozitivní* a *negativní*? Téměř se vnucuje (vzpomeňme na její roli v *Negativním platonismu*), avšak tato opozita sama o sobě jsou příliš povšechná, než aby jimi mohl být problém, který sledujeme, dostatečně přesně uchopen. Snažili jsme se jimi např. vyložit „protest proti předmětnosti“ tematizovaný ve *Věčnosti a dějinnosti*, totiž jako pozitivitu (naší *aktivity*) proti negativitě, deficienci *pouhých* předmětností – avšak na jiném místě jsme o tomtéž protestu mluvili bezděčně (a snad i logičtěji) právě opačně, jako o negativitě protestu, *odporu*, proti pozitivní *danosti* předmětného. Má-li tedy být tato opozice nástrojem pro výklad pohybu transcendence, je třeba, domníváme se, mluvit konkrétněji o polaritě *afirmace* a *negace*, a to ve dvojím smyslu:

1. Úkon transcendence zaprvé v nějaké míře odpovídá i odporuje našim „přirozeným“ potřebám a sklonům a potřebám.⁵²⁷ Patočka většinou akcentuje moment *negace*, fakt, že transcendence znamená *vykročení* z oblasti plynulosti, vyváženosti, plánovatelnosti (které jistým potřebám bezpochyby odpovídají), protest, „položení otázky před zemi a nebe“ atd. Tušíme však, že transcendence nemůže být *zcela* „protipřirozená“ (jinak by v podobách např. umění či náboženství nemohla být tak všudypřítomná) a sám Patočka tuto intuici potvrzuje nejsilněji ve *Studii k pojmu světa*, kde na transcendenci silně akcentuje naopak moment *souladu* s našimi vitálními determinacemi, takže se může jevit téměř jako plynulé pokračování našeho spontánního spoléhání na ně.

Polarita *afirmace* a *negace* v *tomto* smyslu je jistě do velké míry souznačná s polaritou pasivity a aktivity; zvláštní tematizaci však zasluhuje proto, že je zároveň polaritou *kontinuity* a *diskontinuity* mezi transcendencí a ostatním jednáním toho, kdo ji koná.⁵²⁸ Všimli jsme si, že např. v některých pozdních textech je silně zdůrazněna diskontinuita (pojem pravé oběti, jež má být co možná vyvážena z obvyklých životních kauzalit), současně však Patočka neviděl žádný rozpor např. v *občanském* zaměstnání *duchovního* člověka. Právě snahou o uchování přítomnosti obou momentů je podle našeho názoru vedena nauka o životních pohybech, jež je na jedné straně nepochybně nesena patosem zásadního obratu, na straně druhé však (snad silněji než starší texty) tento obrat chápe jako výkon *téže* životní praxe jako ostatní lidské činnosti.

2. Pro popis transcendence však pokládáme za nezbytný jiný význam polarity *afirmace* a *negace*. Máme na mysli *afirmativní* a *negativní* poměr mezi empirickými a neempirickými stránkami transcendence, který jsme zmiňovali především při rozboru *Negativního platonismu*. Jde tu zejména o dvojí: transcendence se zaprvé ve své možnosti a potřebnosti ohlašuje skrze určitá empirická jsoucna – *anebo* právě skrze jejich absenci či výpadek jejich zapojení do obvyklých souvislostí; a zadruhé po sobě zanechává (pokud její událost nepomine beze stopy, což se pochopitelně může stát) pozůstatky v podobě slovních formulací, vizuálních představ atd. – a tyto stopy na jedné straně *jsou* jejími výrazy, nezbytnými pro její sdělení nebo i jen uchování v paměti, na straně druhé *nikdy nejsou* totožné se zkušeností samou, jsou právě jen jejími výrazy a stopami, „světskými projekcemi“. Právě v tomto druhém případě je k pochopení těchto projekcí nezbytná přítomnost obou momentů, *negace* i *afirmace*: bude-li

⁵²⁷ Různé podoby transcendence přitom odpovídají a odporují různým schopnostem a potřebám; toto téma je však příliš rozsáhlé, než abychom je tu mohli otevřít.

⁵²⁸ Na moment kontinuity upozorňuje P. Sladký, str. 49.

chybět první z nich, budou např. výrazy *svět, život* atd. mylně pochopeny jako informativní výpovědi o předmětnostech; při absenci druhého budou (právě ve jménu zkušenosti transcendence, jíž nemohou být zcela adekvátní) odmítnuty. V obou případech přestanou být tím, čím měly být, totiž projekcemi transcendence, které ji zachycují a mohou umožnit její znovupravení: v prvním případě zbydou „holé“ předmětnosti bez transcendence, v druhém transcendence zcela mimo svět, nezanechávající v něm žádné sedimentace. Společná přítomnost obého je dobře vidět v *Negativním platonismu* s jeho negativní Ideou, nebo na „esenci člověka“ ve *Věčnosti a dějinnosti*: ta sice nepředchází existenci jako zatím sice nedaný, nicméně přesto pozitivní, předmětný vzor, takže Patočka o ní může mluvit v pojmech absence a zápornosti; zároveň však má „být zde“ jako požadavek či výzva k uskutečnění.

Ke dvěma významům afirmace a negace zmíněným v posledním odstavci (vztah jednak mezi transcendencí a jsoucný, v nichž se ohlašuje, jednak mezi ní a jejími stopami) přistupuje třetí, snad méně důležitý, avšak přesto hodný zmínky: je jím poměr afirmace a negace mezi úkonem transcendence a jsoucný, jež jsou jí překračována. Neboť i zde může jít v krajním případě o úplné opuštění (srv. opět pojem pravé oběti), jindy jen o opravu pohledu, změnu interpretace (potřeba překonat *naše* sebezroztýlení do věcí, které nadále *mají* zůstat zde.).

c) Vyváženost

Důrazy mohou být položeny různě, jak to vyžaduje souvislost výkladu (měli jsme např. za to, že nápadné zdůraznění *pasivity* ve studii *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* vychází z Patočkovy snahy ukázat transcendenci jako něco, co není záležitostí aktové intencionality, *činnosti* bdělého *já*) a především povaha samotné zkušenosti transcendence (není těžké předpovědět, jak budou akcenty rozloženy např. při obecném srovnávání filosofie a náboženské víry). Zdá se však, že jakmile popis transcendence vyzdvihne jeden z pólů natolik, že pro druhý už v něm nezbude místo, uvede tím další výklad na cestu vedoucí nevyhnutelně do určitých obtíží.

V jednom či dvou Patočkových textech jsme byli svědky toho, jak se v důsledku úplného potlačení momentu *pasivity* popis jediné zkušenosti, jež zahrnuje oba momenty, rozlomil na alternativy, z nichž byla jedna zvolena a druhá odmítnuta: tak se v *Několika poznámkách k mimosvětské a světské pozici filosofie* a znovu v třetím z *Kacířských esejů* líčí filosofie jako podnik ryze odkázaný na lidskou aktivitu; jelikož však pasivní pól, z popisu vytlačený, ale ve zkušenosti transcendence nadále přítomný, není možné zcela pominout, je mu vykazováno místo v podobně jednostranném popisu náboženství.

Tato ztráta rovnováhy ovšem nemusí v dalším výkladu působit zvláštní potíže; je koneckonců možné ji chápat (a možná tak i byla míněna) jako vyostřený poukaz na rozdílný *poměr* aktivity a pasivity ve filosofickém tázání a v úkonu přijetí zjevení. Do větších obtíží se zdá vést jiná nerovnováha, totiž mezi momenty *afirmace* a *negace* ve vztahu mezi transcendencí a jejími „světskými projekcemi“.

d) Nedefinovaná třetí pozice

Přesněji řečeno nejde tak o nerovnováhu, jako o nevyjasněný vztah mezi těmito momenty. Několikrát jsme naznačili, že Patočka hledá jakousi třetí pozici mimo úplnou afirmaci i úplnou negaci (které obě, jak řečeno bezprostředně výše, se mýjejí s tím, co mají popsát) a že

zejména v *Negativním platonismu* (nebo přinejmenším v jeho rozvrhu) usiluje o paradoxní spojení obou. Výslovně se však řešení tohoto problému, pokud víme, nevěnoval. Jsou zde zajisté relevantní pasáže článku o mimosvětské a světské pozici filosofie, je tu článek o mnohoznačnosti a víceznačnosti filosofického textu, ty však zůstávají u obecného (a převahou *negativního*) zjištění neadekvátnosti výrazů filosofické zkušenosti vůči zkušenosti samé;⁵²⁹ fakt, že transcendence znamená vůči svým výrazům nejen negaci, ale také afirmaci (díky níž je možné o ní jejich pomocí mluvit), a to v *proměnlivé míře*, takže různé výrazy jsou pro zachycení transcendence nanejvýš vhodné a i stupeň vhodnosti *těchže* výrazů se v dějinách nebo podle okamžitého kontextu může měnit – to vše, zdá se, leželo stranou Patočkovy pozornosti.⁵³⁰

Možná proto jako by jeho pojetí vztahu mezi transcendencí a *věcmi* ve světě kolísalo mezi dvěma *obecnými* pozicemi (nebo usilovalo o jejich paradoxní spojení): obecnou negací – v pravé oběti jsou *všechny* konkrétní účely rušivé – a obecnou afirmací: člověk má sám sebe nasadit pro to, aby se (*všechny*) věci ukázaly tím, čím jsou. Chybějí, zdá se, pojmové nástroje pro jemnější uchopení toho, že věci se mohou ukazovat rovněž v (*proměnlivé*) *hierarchii* podle okamžité prospěšnosti a škodlivosti člověku jako živé smrtelné bytosti volané zde a nyní k transcendenci.

3) Tři možnosti selhání transcendence

Na sám závěr připomeňme tři podoby možného selhání transcendence, které jsou v Patočkových textech naznačeny.

Od okamžiku, kdy se objevilo rozlišení na nutnou a ne-nutnou transcendenci, jsme sledovali přednostně druhou z nich. Transcendence proto v této práci znamenala vždy pohyb, který je možno vykonat nebo zanedbat; k němuž je člověk „vyzýván“ jako k něčemu, co *má* být vykonáno, avšak tuto výzvu může ignorovat.⁵³¹ Rezignací na realizaci své schopnosti překračování člověk zajisté sám sebe poškozuje, uzavírá si jednu z podstatných možností své existence – avšak i tato alternativa k němu jako k bytosti rozhodující o sobě samé bytostně patří.

Kromě této možnosti pohyb transcendence vůbec nevykonat jsme však v Patočkových pracích viděli tři podoby situace, kdy se pohyb koná, avšak nějakým způsobem selže. Selhání v důsledku vždy znamená, že pohyb nedojde tam, kam původně směřoval,⁵³² důvody tohoto selhání a jeho konkrétní průběh jsou však v každém z těchto tří případů jiné.

⁵²⁹ Převaha negace v poměru mezi transcendencí a jejími výrazy se podle našeho názoru ukazuje i v Patočkově kritice Platónova mýtu o soudu nad mrtvými ze závěru Ústavy, viz třetí ze *Čtyř seminářů*, str. 415. Srv. k tomu i 4. přednášku cyklu *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, str. 48-59, věnovanou především *nedostatečnosti* řeči.

⁵³⁰ Patočka si samozřejmě tohoto problému nemohl nebýt vědom; sám jej řeší např. ve *Studii k pojmu světa*, kde schopnost podněcovat transcendenci přisuzuje některým dimenzím světa spíše než jiným, nebo v těch textech z 60. let, kde je pro něj přednostním podnětem k transcendenci druhý člověk. Máme však za to, že jako obecný problém – větší a menší schopnost různých jsoucen (věcí, pojmů, představ...) být stopami transcendence – jej tématem neučinil.

⁵³¹ Nezabýváme se otázkou, zda jim může ignorovat trvale a zcela; jde pouze o to, že možnost ignorace je pro něj principiálně otevřena.

⁵³² Společný rys tří různých podob selhání opisujeme touto prostorovou metaforou. Nežádoucí konotaci definitivního dosažení cíle si čtenář jistě odmyslel.

Máme snad ještě v bezprostřední paměti to selhání, s jehož popisem jsme se setkali nejpozději: existuje možnost „nepravé“ transcendence, jejího „úpadku“ spočívajícího v tom, že se člověk tomu, k čemu její pohyb míří, věnuje takovým způsobem, že přitom abdikuje ze své odpovědnosti. Je možné, že se ve „strženosti“ (kterou transcendence vždy v nějaké míře zahrnuje a která může v některých jejích podobách silně převažovat nad aktivitou) ztratí naše zodpovídající já; že tak naši konfrontaci s tím, k čemu transcendence míří, znemožní ne nějaký způsob *jeho* minutí, nýbrž *naše* „nepřítomnost“. Následkem pak je, že transcendenci nejsme s to integrovat do zodpovědného vedení života (v *tom* zde spočívá selhání, ne v tom či onom stavu já během úkonu transcendence), takže se stane pouze nepravdivým ulehčením, dočasným zapomenutím na celek naší situace, jen v nahodilostech odlišným od jiných podob sebeabdikace.

Druhá možnost selhání spočívá v tom, že transcendence chybně identifikuje své *odkud*. Tuto možnost, opakujeme, Patočka naznačuje v rámci výkladu křesťanského pojetí „překonání vlády země“ resp. podřízení origiastična odpovědnosti, pojetí, s nímž se bez dalšího neztotožňuje; v práci věnované problému transcendence ji však nemůžeme přejít. Uvedené pojetí se od toho, které shledáváme ve většině Patočkových prací, liší tím, že neusiluje o překonání našeho rozptýlení do věcí (nebo našeho sebezpřenechání vypočitatelným, dohodnutelným dějům okolního světa, i lidského), nýbrž o překonání „sebezavřenosti jednotlivého já“, jeho marné oddělenosti, zaměřenosti do sebe, „rozvržení světa na sebe“, jehož je chybný postoj k *věcem* spíše následkem. (Toto řešení má – na rozdíl od buddhistického, jež usiluje o vyhasnutí samotných potřeb – zrušit „vládu země v nás“, zrušit stav, kdy je naše jednání diktováno potřebou udržovat a chránit náš smrtelný život, *aniž* se tím odmítnou věci jako takové.) To však znamená, že úpadkem či „sebeztracením“, které má transcendence překročit, *není* sama rozptýlenost do věcí nebo spočitatelných dějů, nýbrž tato sebezavřenost, inkurvace do sebe; a nakolik transcendence překonává jen rozptýlenost a sebezpřenechání, překonává jen příznak skutečného sebeztracení, které tak může trvat i po provedeném obratu. Proto Patočka dále uvádí možnost, že v tomto pojetí se i svoboda mudrce může ukázat jako „démonická“, jako výraz nežádoucí vůle k odloučení a osamostatnění, a že i rozhovor duše se sebou samou může být pro duši i nebezpečím.⁵³³

Třetí možnost, jež se ukázala časově nejdříve, pak spočívá ve sklouznutí transcendence k něčemu nebo „předčasném“ zastavení u něčeho, k čemu původně nemířila. Jelikož Patočka transcendenci nejčastěji vykládá jako překonání vazby na předmětnosti (ať už má tato vazba podobu praktického seberozptýlení do jejich obstarávání, nebo teoretického prohlášení předmětnosti za měřítko jsoucnosti apod.), má toto selhání logicky tu podobu, že transcendence, jež měla předmětnost jako takovou překročit, skončí opět u nějaké

⁵³³ Jakmile je ovšem toto pojetí uvedeno na scénu, těžko se vyhneme otázce, zda tedy ty Patočkovy texty, které vidí úpadek v rozptýlení do věcí, v podléhání vládě předmětnosti, ve vedení „pouhého života daného“, v „životní enklávě“ apod., skutečně docházejí až na kořen věci. Přitom se domníváme, že touto otázkou nevnučujeme Patočkovu dílu problematiku, kterou nechtělo řešit, nýbrž že tato otázka *vyvstává v Patočkově díle samém* nejpozději v okamžiku, kdy se transcendence stane záležitostí praktického jednání. To získá určitá vodítka spíše tehdy, když se pochopí právě jako překonávání sebezavřenosti ve prospěch druhého, než vyloží-li se jako překračování jsoucen ve prospěch zjevnosti bytí. Zdá se nám nápadné, že snahy patočkovského bádání ukázat *etický* rozměr překonání seberozptýlenosti do věcí (ať už se dějí ve jménu zjevnosti nebo *chórismu*, *epoché* atd.) často končí u nutnosti *převzít* odpovědnost, skoncovat se sebeabdikací; neukazují už, jak čelit možným negativním důsledkům tohoto kroku, ba neupozorňují ani na samu možnost těchto důsledků. Viz Ullmann, str. 183, Pantano, str. 221n., Sladký, str. 79n.

předmětnosti. Příklady k demonstraci tohoto selhání byly pro Patočku náboženství, jež má místo překročení roviny jsoucna vůbec klást rozdíl dvou ontických rovin, „namísto transcendence *transcendentno*“, a metafyzika, která má od sókratovské otázky po pravém bytí člověka přecházet k platónské otázce po *základu* veškerenstva a v níž má vládnout sklon vytvářet ideje jako předmětná jsoucna.

Jakkoli se v pojetí úpadku jakožto vazby na předmětnosti domníváme vidět jistá úskalí, starost, aby k *tomuto* selhání nedošlo – starost, aby se otevřenosti pro stále širší horizonty a schopnosti stále nového překračování nestanovila mez, u níž má přestat – pokládáme za zcela oprávněnou. I transcendenci jako praktickému překonávání sebeuzavřenosti (a nejvíce té, jež je prováděna nejdůsledněji) přece skutečně hrozí, že skončí idolatrickým sebezpřenecháním *něčemu*, (tj. *něčemu* menšímu než svobodě druhého respektujícího naši vlastní svobodu); transcendenci jako myšlenkovému překračování pak, že se zastaví u *něčeho* domněle posledního, základního či celkového.

Proto je jen na místě Patočkova vytrvalá snaha uhájit transcendenci před tímto předmětným uzavíráním, snaha, jíž jsme byli svědky v průběhu celé této práce: tam, kde celek světa, k němuž pohyb transcendence míří, zbavoval předmětných konotací; kde jej doplňoval neobjektivovatelným „universálním životem“; kde mluvil o *negativní* Ideji; kde transcendenci určoval jako *překročení* světa, jako schopnost „pozvednout se nad celek skutečnosti“, jako realizaci *chórismu*; kde měla její směr určovat nezpředmětnitelná svoboda druhého nebo účinná *ne-jeoucna*: budoucnost, bytí, zjevnost.

Patočkovy výklady o transcendenci pochopitelně nemůžeme na tuto snahu redukovat: výrazy použité k označení toho, *k čemu* směřuje pohyb transcendence, u něj často mají mít pozitivní roli i pro výklad a pořádání poznání věcí ve světě (zjevnost jako podmínka možnosti poznání věcí, svět jako jeho poslední souvislost atd.); zároveň – a z hlediska této práce především – však mají význam, který může být dosažen jen v meditativní rekonstrukci,⁵³⁴ tj. v pokusu znovu provést úkon pokud možno úplného překročení všeho daného. Tím se znovu dostávají do souvislosti problému pravého lidského bytí; mají totiž podobnou roli jako *to* slovo, které Patočka v žádném z probíraných textů v tomto významu nepoužil a na které proto nepoukázala ani tato práce: konfrontují člověka s jedinou celou skutečností jako takovou a s jeho existencí jako takovou; působí, že vůbec pro člověka jest tento jeden celek skutečnosti a jeden celek lidské existence ve vzájemném propojení; nedovolují mu zapomenout na jeho základ a na celek – a tím na jeho lidství.⁵³⁵

⁵³⁴ K pojmu meditativní rekonstrukce viz E. Voegelin, *Immortality*.

⁵³⁵ Srv. Rahner, str. 95n. Máme za to, že parafrázovaná tvrzení, byť vyslovena teologem, jsou stále ještě dobře filosofická. Snad se tedy smí Rahnerovým slovem uzavřít práce dokončená v den třicátého výročí jeho úmrtí,

POUŽITÁ LITERATURA

Zkratky:

SSJP = Sebrané spisy Jana Patočky

AS-PS = Přirozený svět a pohyb lidské existence sv. 1-3, vyd I. Chvatík, Praha 1980
(Archivní soubor, samizdat)

1. Díla Jana Patočky

(chronologicky podle let prvních vydání):

Vydané texty:

Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie (1934/4), SSJP sv. 1, str. 58-67 (cit. jako *Několik poznámek*)

Přirozený svět jako filosofický problém (1936/1), Praha ³1992 (cit. jako *Přirozený svět*)

Duch a dvě základní vrstvy intencionality (1936/3), SSJP sv. 6, str. 290-298 (orig. *Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*, Philosophia 1, 1936)

O dvojím pojetí smyslu filosofie (1936/5), SSJP sv. 1, str. 68-84

Kapitoly ze současné filosofie (1936/6), SSJP sv. 1, str. 85-100

Existuje definitivní kánon filosofického života? (1937/5), SSJP sv. 1, str. 101-104

Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost (1938/1), SSJP sv. 4, str. 14-26

Životní rovnováha a životní amplituda (1939/2), SSJP sv. 4, str. 53-61

O mnohoznačnosti a jednoznačnosti filosofického textu (1941/1), SSJP sv. 4, str. 62-71

Ideologie a život v ideji (1946/4), SSJP sv. 4, str. 125-131

Čas, mýtus, víra (1952/1), SSJP sv. 1, str. 131-136

K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života (1965/7), Tvář 2, 1965, č. 10, str. 1-5

Co je existence? (1969/8), Filosofický časopis 17, 1969, str. 682-702

Komenský a otevřená duše (1970/3), SSJP sv. 10, str. 337-351

Ivanov (1970/8), SSJP sv. 4, str. 454-460

„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech (1970/10), SSJP sv. 7, str. 265-334

Kacířské eseje o filosofii dějin (1975/1), Praha 1990

Čím je a čím není Charta 77 (1977/7), SSJP sv. 12, str. 428-430

Původ a smysl myšlenky nesmrtelnosti u Platóna (1977/31), SSJP sv. 2, str. 370-382

Platón a Evropa (1979/14), SSJP sv. 2, str. 149-355

Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera (1. verze přednášky, 1979/29), SSJP sv. 3, str. 147-160

Přirozený svět a fenomenologie (1980/2), AS-PS I, 1.3 (48 s.)

Koncept přednášky o tělesnosti (1980/8), in: AS/PS-2, 2.5 (75 str.)

Tělo, společenství, jazyk, svět (1983/2), Praha 1995

Prostor a jeho problematika (1985/2), in: *Prostor* (nedatovaný pracovní sborník ze semináře CTS)

Rozvrh „Negativního platonismu“ (1987/3), SSJP sv. 1, str. 443-445

Negativní platonismus (1987/4), SSJP sv. 1, str. 303-336

Problém pravdy z hlediska negativního platonismu, SSJP sv. 1, str. 447-480

Věčnost a dějinnost (1987/11), SSJP sv. 1, str. 139-242

Humanismus, pozitivismus, nihilismus a jejich překonání (1987/22), SSJP sv. 3, str. 714-731

Čtyři semináře k problému Evropy (1988/12), SSJP sv. 3, str. 374-423

Duchovní člověk a intelektuál (1988/24), SSJP sv. 3, str. 355-371

Rukopisy:

Mýtus v naší romantice, zvláště u Erbena (AJP 3081)

O dvojím způsobu filosofování (AJP 3014)

Nitro a duch (AJP 3176A)

Nitro, čas, svět (AJP 3176B)

Nepředmětné a zpředmětnělé nitro (AJP 3106)

Studie k pojmu světa (AJP 3202, 3203)

Fenomenologická teorie subjektivity (AJP 3176)

Filosofie a lidský život (AJP 3217)

Je-li psychologie..., (AJP 3203B)

2. Ostatní literatura

- Barth, Heinrich *Erkenntnis der Existenz*, Basel 1965
- Bělohradský, Václav *Člověk bez skrupulí*, in: týž, *Přirozený svět jako politický problém*, Praha 1991, str. 126-136
- Cajthaml, Martin *Evropa a péče o duši*, Praha 2010
- Derrida, Jacques *Tajemství, kacírství a odpovědnost: Patočkova Evropa*, Filosofický časopis 40, 1992, str. 551-573, 857-867
- des Places, Edouard Platon, *Oeuvres complètes*, sv. XIV/2, vyd. Édouard des Places SJ, Paris 1964
- Evink, Eddo *Relevance Patočkova „negativního platonismu“*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 149-164
- Frei, Jan *Opfer und Hingabe. Weisen der Transzendenz bei Jan Patočka*, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden) – Rundbrief Nr. 31/32 – 2008/2009, str. 83-86. (cit. jako *Opfer und Hingabe*)
- Nitrosvětské účely, transcendentní motiv*, Filosofický časopis 57, 2009, str. 507-521
- Přirozený svět, celek světa a existence*, in: B. Velický, K. Trlifajová, P. Kouba et al., *Spor o přirozený svět*, Praha 2010 (cit. jako *Přirozený svět*)
- Frogneux, Nathalie *Spolubytí ve společenství. Četba Jana Patočky*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 275-292
- Gadamer, Hans-Georg *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha²2010
- Hagedorn, Ludger „*In-der-Welt-Sein als Bewegung.*“ *Jan Patočkas Entwurf einer asubjektiven Phänomenologie*. Výzkumná zpráva CTS 98-05, Praha 1998 (cit. jako *Bewegung*)
- Překročit mýtus a osvícenství. Náboženství u Jana Patočky*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 371-389 (cit. jako *Překročit*)
- „*Quidquid cogitat.*“ *On the Uses and Disadvantages of Subjectivity* příspěvek na konferenci Questioning Subjectivity, Praha, 16.-17. září

- 2013
Heidegger, Martin *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt a. M. 1975
Metaphysische Anfangsgründe der Logik, GA 26, Frankfurt a. M. 2007³
Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1983⁷
Bytí a čas, Praha 1996
- Hladký, Vojtěch *Změnit sám sebe*, Červený Kostelec 2010
- Jaspers, Karl *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962
Šifry transcendence, Praha 2000
Úvod do filosofie, Praha 1996
- Karfík, Filip *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande*, Kritický sborník 20, 2000/2001, str. 125-160 (cit. jako *Patočkova strahovská pozůstalost*)
Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas, Würzburg 2008 (cit. jako *Unendlichwerden*)
Die Odyssee des endlich gewordenen Absoluten, in: týž, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008 (cit. jako *Die Odyssee*)
Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, str. 125-135 (cit. jako *Věčnost a dějinnost*)
- Kouba, Pavel *Problém třetího pohybu*, Kritická příloha č. 26, 2003, str. 8-21
- Kouba, Petr *Geistige Störung als Phänomen*, Würzburg 2012
- Kremer, Klaus *Die neuplatonische Seinsphilosophie u. ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin*, Leiden 1966
- Lévinas, Emmmanuel *Totalita a nekonečno*, Praha 1997
- Meinhardt, Heinrich *Chorismos*, heslo v *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Basel 1971
- Moural, Josef *The Question of the Core of Patočka's Philosophy*, Výzkumná zpráva CTS 99-05, Praha 1999
- Pantano, Alessandra *Konstelace epoché*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 209-223
- Rahner, Karl *Základy křesťanské víry* Svitavy 2004²
- Rezek, Petr *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*, in: týž, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha 2010, str. 108-126
Patočkova fenomenologie ducha v kontextu Pražského filosofického kroužku, tamtéž, str. 137-151
- Ritter, Martin *Negativita, bezsmyslnost, nedějinnost: Patočkovy navázání na Heideggera*, in: Fridmanová, Přikryl (vyd.): *Teze ke Kacířským esejím Jana Patočky*, výzkumná zpráva CTS 07-07, Praha 2007, str. 26-29 (cit. jako *Negativita*)
Transcendence u Jana Patočky a problém oběti, in: J. P. Arnasson, L. Benyzovszky, M. Skovajsa (vyd.), *Dějinnost, nadcivilizace, modernita. Studie k Patočkově [!] konceptu nadcivilizace*, Praha 2010, str. 201-215 (cit. jako *Transcendence*)
Historicko-systematický rámec Patočkova negativního platonismu, in: M. Ješič, M. Leško a kol., *Patočka a grécka filozofia*, Košice 2013

- (cit. jako *Rámec*)
- Schuback sá
Cavalcante, Marcia *Oběť a spása. Patočkova recepcce Heideggerových úvah o technice*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 87-99
- Sladký, Pavel
Učník, Ľubica *Imperativ transcendence*. Diplomová práce na FF UK, Praha 2009
Jan Patočka o technické moci a oběti, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 339-356
- Ullmann, Tamás *Negativní platonismus a problém zjevování*, in: I. Chvatík (vyd.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, str. 165-184
- Veselý, Jindřich *Patočka a křesťanství*, *Studia Philosophica* 2013, č. 1
Mýtus v myšlení Jana Patočky. Disertační práce na ETF UK, 2014
(cit. jako *Mýtus*)
- Voegelin, Eric *Immortality: Experience and Symbol*, in: *The Collected Works of Eric Voegelin* sv. 12
Moudrost a kouzlo extrému, in: týž, *Kouzlo extrému*, Praha 2000, str. 114-179

Abstrakt

Tato práce sleduje v reprezentativních textech ze všech období Patočkovy tvorby problém transcendence. Zkoumá jej jako úkon jednotlivé osoby v jeho třech konstitutivních momentech – v jeho „jak“, „odkud“ a „k čemu“.

Pokud jde o „jak“, rozlišuje dvojí transcendenci: nutnou, jež je hlavně záležitostí vnímání, a ne-nutnou, která je věcí reflexe a v textech ze 60. a 70. let rovněž praktického jednání.

„Odkud“ znamená nejčastěji buď sféru nerušeného, plynulého plánovatelného a využitelného dění, nebo rozptýlenost člověka do zacházení s věcmi a sebezotožnění s rolemi, které s tímto zacházením souvisí. V tom všem skrytě vládne naše smrtelnost.

„K čemu“ je označováno rozmanitými symboly typu *svět, universální život, Idea, bytí, zjevnost*.

Práce odhaluje ve zkušenosti transcendence aspekt aktivity a pasivity, jež mohou být v popisech různě akcentovány; podobně je tomu s aspektem afirmace a negace mezi samotným úkonem transcendence na straně jedné a jeho empirickými stopami a výrazy na straně druhé.

Práce nakonec v Patočkových textech nachází popis tří možných způsobů selhání transcendence.

Abstract

This thesis focuses on the problem of transcendence as it appears in Patočka's most relevant papers covering all periods of his work. The problem, conceived as an act of an individual, is examined in its three structural moments – its How, Whence, and Where to.

As for the How, the thesis discerns two kinds of transcendence: a constant and unconscious one that is mostly a matter of sensual perception, and a deliberate one that consists in reflection and, in Patočka's papers from the 60s on, in practical action as well.

The Whence is usually the sphere of calculability and utility, or a state when man is distracted in manipulating things and identifies himself with roles that are connected with this manipulation. In all this, human mortality is in control.

The Where to, in Patočka, is symbolized as World, Universal Life, Idea, Being, Appearing and suchlike.

In the experience of transcendence, the thesis discovers an active and a passive aspect that may be stressed more or less in particular descriptions. The same applies to the aspects of affirmation and negation between the act of transcendence itself and its empirical manifestations.

The thesis, at last, shows three possible failures of transcendence, as indicated by Patočka.